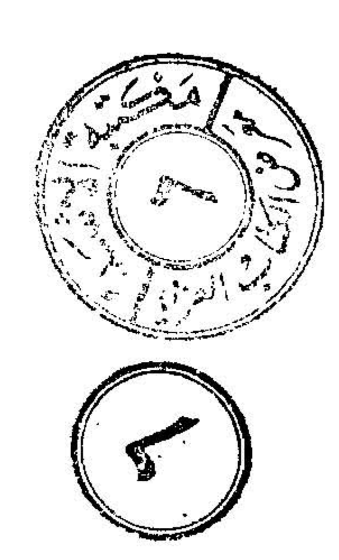


التصوّرُ الذرّي

الطبعة الأولى

1414هـ - 1994م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمرا - شارع أميل اده - بناية سلام

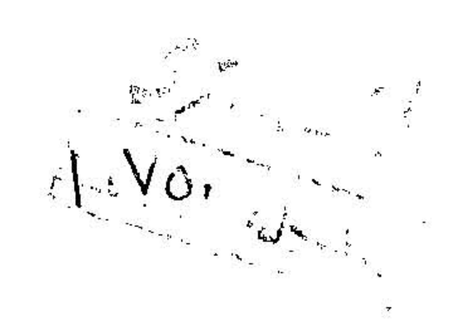
هاتف : 802428 -802407 -802296

ص. ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان

تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

د. منى أحمد أبو زيد

التصوّر الذرّي في الفكر الفلسفي الإسلامي



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

إهــداء...

إلى مَن لا أستطيع أن أُوفيها حقَها إلى من حملتنــي وحملت معي همومي....

إلى أمي الحبيبة

المقدمة

شغل التصور الذري فكر الانسان منذ زمن سحيق، وكان لكل عصر تصوره الخاص، فظهر بداية في الفكر الهندي القديم، والفكر الفلسفي اليوناني، وتمثل عندهم في العلم والفلسفة.

وقد وقف الانسان، طوال حياته، من هذه الفكرة موقفين متناقضين إما قبول وتأييد، وإما رفض وإنكار، ثم ظهر الفكر الاسلامي، وصار حلقة وخطوة جديدة من خطوات المعرفة الانسانية، ودخلت اليه هذه الفكرة، فانقسم مفكرو الاسلام حولها الى موقفين مؤيد، أو منكر، وبدأ المؤيد لها يستخدمها في تفسيراته للطبيعة والعلم والفلسفة.

وإذا كانت لفكرة الذرة ظهوراً سابقاً في فلسفات وعلوم سابقة عند الهنود أو اليونان، إلا أن أصالة المفكر المسلم تظهر واضحة جلية في استخدامه لها، استخداماً يلائم عقليته واحتياجاته، فعلى حين استخدمها السابقون للتدليل على الآلية والمادية وانكار الوجود الالهي، استخدمها المفكر المسلم لاثبات عقائده الدينية، وقد عرفت فكرة الذرة عندهم باسم الجوهر الفرد.

وتعتبر نظرية الجوهر الفرد أساس التصور الطبيعي عند بعض متكلمي الاسلام، وكان لهذا الجانب الطبيعي أهمية في استدلالاتهم الأخرى في العديد من المجالات، حيث إن الدراسة الطبيعية عندهم مقدمة لدراسة باقي العلوم، وليس أدل على ذلك من أن معظم كتب علم الكلام عندما تتناول الحديث عن الجانب الالهي، تسبق هذا الجانب بالبحث في العالم ووجوده.

ويرتبط الجانب الطبيعي عند فئة كبيرة من المتكلمين بأخذهم بنظرية الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، وقد استخدموا هذه النظرية لوضع تصور عن الطبيعة

والعالم ثم استخدام هذا التصور لتفسير بقية استدلالاتهم في المجال الالهي والمجال الانساني.

ووجدت لهذه النظرية ما يشبهها في حضارات وعصور سابقة، فقد ظهر شبيه لها عند اليونان والهنود، فقد بحث هؤلاء منذ زمن طويل في ماهية المادة وفيما تتألف منه الأجسام ولكنهم اختلفوا عن المتكلمين في غاية هذا البحث.

وتعرف متكلمو الاسلام على نظرية الجوهر الفرد من خلال هذه النظريات السابقة، إلا أنهم استطاعوا أن يضعوا لها الصيغة الاسلامية المناسبة، ويستفيدوا منها في حل كثير من المشكلات الطبيعية والالهية.

وعلى الرغم من أهمية هذه النظرية في الفكر الكلامي، حيث كانت الدراسة الطبيعية في كثير من الأحيان مقدمة لدراسة الالهيات التي هي الدافع الأول وراء أبحاثهم لخدمة العقيدة والدفاع عنها، على الرغم من هذه الأهمية، إلا أنها لم تلق الدراسة الوافية من جانب غالبية الباحثين، حيث كانت أكثر الدراسات تنصب على آرائهم في الالهيات دون محاولة دراسة ماهية الأساس الذي اعتمد عليه المتكلمون، ألا وهو نظرية الجوهر الفرد أو الذرة.

وإن كانت هناك بعض الدراسات القليلة، إلا أنها كانت تبحث فكرة الذرة من بعض زواياها دون الالمام الوافي بها، ودون محاولة تأصيل الفكرة أو عقد مقارنات بين المتكلمين بعضهم وبعض، وهل كانت بنفس الصيغة عند الجميع، أم أثرت عليها نزعة كل منهم بتصوراته ونزعاته وأهدافه، فكانت هذه البحوث القليلة تفتقد في بعض الأحيان للعمق، وإن كان هناك كتاب واحد، حاول أن يعرض لهذه النظرية بتفصيل، إلا أنه شابه بعض نواحي النقص، وكانت لكل هذه العوامل أثرها في دراستنا لهذا الموضوع.

وسنتناول عرض مذهب الجوهر الفرد عند متكلمي الاسلام من خلال دراستنا له عند ثلاث فرق كلامية، هم المعتزلة والأشاعرة والماتريدية.

بدأ ظهور فكرة الجوهر الفرد أولاً عند المعتزلة، وعندما يصل مذهب الجوهر الى الأشاعرة، يجد رواجاً في العالم الاسلامي، ويصبح المذهب الرسمي لغالبيتهم، وكانت لهذه النظرية أثرها في كثير من التصورات الدينية عند القائلين بها، كما أدت الى نتائج هامة في مجال خدمة آرائهم الدينية.

إلا أن هذه النتائج التي توصل اليها أصحاب مذهب الجوهر الفرد، كانت على

النقيض في كثير من النتائج التي وصل اليها فلاسفة الاسلام، لذا قوبلت هذه النظرية بمعارضة ونقد شديدين من الفلاسفة المسلمين، وحاولوا بيان أوجه ضعف وفساد هذه النظرية حتى يفندوا الأساس الذي قامت عليه النتائج الكلامية.

وكان هناك موقف موحد بين فلاسفة الاسلام، يتضمن إبطال مذهب الجوهر الفرد ولا يختلف في ذلك كل من الكندي، والفارابي وابن سينا، وابن رشد، حتى الفلاسفة الاشراقيين منهم.

وإذا كان سبب النزاع بين أصحاب الجوهر من المتكلمين، وبين الفلاسفة، هو اختلاف نتائج كل منهما لاختلاف الأساس الذي اعتمده كلاهما، فإننا نجد خلافاً آخر دار بين المتكلمين بعضهم وبعض، على الرغم من اتفاقهم في كثير من النتائج التي وصلوا اليها، إلا أنهم اختلفوا في الأساس الذي اعتمد عليه كل منهم، فأحدهما أقر بوجود الجوهر الفرد واستخدمه للوصول الى نتائج معينة، والفريق الآخر من المتكلمين وصل الى نفس النتائج على الرغم من رفضه للجوهر الفرد فكانت هذه المسألة من أكثر الافكار التي تنازع فيها متكلمو الاسلام وفلاسفته.

وإن كان العنصر الأكثر أهمية في تناولنا لهذا البحث هو بيان أوجه النقد التي وجهها فلاسفة الاسلام لهذه النظرية، حيث إن التصور الكلامي للعالم والطبيعة، والجسم سيخالف التصور الفلسفي، وبناء على اختلاف الأساس ستختلف أيضاً النتائج.

ولذا سنقوم من خلال هذا البحث بعرض أوجه النقد التي وجهها الفلاسفة الى نظرية الجوهر لتوضيح مدى الخلاف بينهم، حيث إن هوة الخلاف تبدأ من الأساس الذي اعتمده كل منهما، فأحدهما قسم العالم بعناصره الى أجزاء لا تتجزأ، والآخر قسمه الى هيولى وصورة.

وكان علينا لكي نعرض عناصر هذه النظرية عند أصحابها، محاولة الرجوع الى أهم المصادر الكلامية عند هذه الفرق الثلاث ـ المعتزلة، الأشاعرة والماتريدية ـ لكي نعرض النظرية من خلال أقوال أصحابها مع عرض لوجهات الاختلاف بينهم.

كما كان علينا الرجوع الى كتب المخالفين لهم، وإن كنا لم نقتصر في بعض الأحيان على عرض أوجه الاختلاف التي بينهم وبين الفلاسفة، بل حاولنا تقديم بعض الانتقادات التي وجهها لهم متكلمون آخرون، حتى نبين أن اختلاف فريقي المتكلمين المؤيد للجوهر الفرد أو المنكر له لم تغير في كثير من الأحيان من النتائج التي انتهوا اليها.

كما سنحاول القاء الضوء على بعض المسائل التي قد فهمت فهماً خاطئاً، عند بعض الباحثين وذلك لمحاولة الوصول الى الرأي السليم.

ولا يخفى ما تعرضنا له من مصاعب عند عرضنا لموضوع بهذه الأهمية، فحاولنا إحصاء أهم الشخصيات الكلامية، وإحصاء كتبهم الموجودة، سواء المطبوعة أو المخطوطة التي تعرض لنظرية الجوهر الفرد ونتائجها أو ترفضها، وعرضنا لكتب الفلاسفة أيضاً في محاولة لعرض فكرة متكاملة الجوانب، وأتمنى من المولى عزّ وجلّ أن تكون محاولتي أصابت بعض النجاح.

وسنعتمد في عرض هذا البحث على عدة أنواع من المناهج:

الأول: المنهج التاريخي، وسوف نتتبع من خلال هذا المنهج أصل المشكلة ونشأتها، وتطورها في الفكر الاسلامي، ومواقف مختلف الفرق، والآراء، من عناصر نظرية الجوهر الفرد، حيث نرى أن العنصر الواحد، لن يكون هو بنفسه منذ بداية النظرية حتى ظهورها عند المتأخرين بل سنجد أن لنقد الفلاسفة لبعض عناصر هذه النظرية أثراً في تطور أفكار المتكلمين.

الثاني: المنهج المقارن، وسوف نحاول فيه أن نبين أهم أوجه الاختلاف التي حدثت بين القائلين بنظرية الجوهر الفرد وكيف كان لمنازعهم المختلفة أثر في اختلافهم حول بعض هذه العناصر، كما سنعرض من ناحية أخرى، وجه مقارنة بين أصحاب النظرية من المتكلمين، وبين نفس العناصر من الحضارات السابقة، ومن جهة ثالثة، سأعرض لموقف المخالفين لهم من الفرق الأخرى سواء كلامية أو فلسفية.

الثالث: المنهج النقدي، وسنعرض من خلاله أوجه النقد التي وجهها منكرو القول بالجوهر الفرد الى هذه النظرية هذا من جانب، ومن جانب آخر سنحاول أن نقدم بعض أوجه النقد الخاصة، أولاً حول بعض المفاهيم السائدة التي وجدتُ خطأً بعضها، سواء من قدماء أو محدثين. وثانياً نقد بعض الآراء التي كان فيها إجحاف من أصحابها في تفسير بعض الآراء عند المتكلمين.

وسنتناول عرض هذا البحث من خلال ثلاثة أبواب:

ففي الباب الأول: نعرض فيه لعلاقة الجوهر الفرد بعناصر العالَم الطبيعي، من خلال ثلاثة فصول، نتناول في الفصل الأول ظهور نظرية الجوهر الفرد في الاسلام، مع محاولة توضيح أي التصورات السابقة كان أقرب لمعرفة المتكلمين، ثم نعرض للتصور الكلامي لفكرة الجوهر من حيث تعريفه وشكله وصفاته.

ونتناول في الفصل الثاني علاقة الجوهر بعناصر العالم الأخرى من عرض وجسم، وفي الفصل الثالث نعرض لأدلة أصحاب الجوهر على إثبات تناهي تجزئة الجسم الى أجزاء لا تتجزأ هي جواهر فردة، وموقف المخالفين لهم سواء من متكلمين كالنظام، أو فلاسفة. وأدلتهم على نفي وجود الجوهر الفرد.

وسنعرض في الباب الثاني لعلاقة الجوهر بلواحق الجسم الطبيعي، وكيف حاول المتكلمون تطبيق فكرتهم عن تناهي تجزئة الجسم على لواحق هذا الجسم من حركة وزمان ومكان، وأهمية وجود الخلاء لتفسير تكون الأجسام من الجواهر وفسادها، بطريق الحركة والاجتماع أو الحركة والافتراق.

وأود أن أشير الى أن هذا الباب يتكون من ثلاثة فصول، في الفصل الأول نعرض لعلاقة الجوهر الفرد بالحركة، وفي الفصل الثاني نعرض لعلاقة الجوهر بالزمان، وفي الفصل الثالث سنعرض لعلاقة الجوهر بالمكان والخلاء، وسيتبع كل فصل من هذه الفصول الثلاثة عرض موقف الفلاسفة من تصورات المتكلمين لتجزئة هذه اللواحق بناء على فكرة الجوهر الفرد.

أما الباب الثالث، فسنعرض فيه للنتائج التي استخدم فيها المتكلمون تصورهم للطبيعة بناء على فكرة الجوهر الفرد، وكيف ساعدهم هذا التصور للوصول الى نتائج معينة وذلك من خلال خمسة فصول:

ففي الفصل الأول: نقدم استخدام المتكلمين للجوهر الفرد لاثبات حدوث العالم.

والفصل الثاني، نعرض لاستخدام المتكلمين لفكرة الجوهر الفرد للتدليل على وجود الله تعالى.

وفي الفصل الثالث والرابع، سنقدم تصورات أصحاب الجوهر الفرد لصفتين من الصفات الالهية اعتماداً على فكرة الجوهر، وهما صفتا القدرة والعلم.

وفي الفصل الخامس، نعرض لكيفية استفادة القائلين بالجوهر الفرد من وجوده ومن تصوراتهم للقدرة والعلم الالهيين في إثبات البعث الجسماني، وسوف نتبع كل نتيجة من هذه النتائج التي وصل اليها المتكلمون اعتماداً على الجوهر الفرد، بنقد الفلاسفة لهذه النتائج.

وأخيراً سنعرض في الخاتمة لأهم النتائج التي وصلنا اليها من خلال بحثنا في نظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين، وموقف الفلاسفة منها، سواء من ناحية عناصر النظرية، أو النتائج التي استخدموا فيها هذه النظرية.

وأخيراً لا يسعني إلا أن أتقدم بهذا البحث الذي حاولت أن أبذل فيه قصارى جهدي، وكان لأستاذي الدكتور عاطف العراقي الفضل الأكبر في إنجاز ذلك العمل، وكانت توجيهات سيادته الدافع لمزيد من الاجتهاد والبحث والمثابرة، والله ولي التوفيق.

منى أبو زيد

الباب الأول

علاقة الجوهر الفرد بعناصر العالم الطبيعي عند المتكلمين وموقف الفلاسفة منهم

الفصل الأول: الجوهر الفرد أساس تصور العالم عند القائلين به.

الفصل الثاني: علاقة الجوهر الفرد بمكونات العالم الطبيعي.

الفصل الثالث: أدلتهم على تكون الجسم من الجوهر الفرد باستخدام فكرة التناهي، ونقد النظام والفلاسفة لهم.

الفصل الأول

الجوهر الفرد أساس تصور العالم عند القائلين به

تمهيد

أخذت بعض الفرق الكلامية بتصور معين للطبيعة يعد قائماً على افتراض تكونها من أجزاء لا تتجزأ أي جواهر فردة.

وقد اعتبرت فكرة الجوهر الفرد، من أهم نظريات الفكر الكلامي التي حاولت تفسير الطبيعة، ودارت مناقشات عديدة حول هذه النظرية، وانقسم المفكرون المسلمون حولها بين مؤيد لها وناقد للقول بها.

فقام نزاع أولاً بين المتكلمين أنفسهم حول هذه النظرية، كما قام نزاع آخر بين الفرق القائلة بالجوهر الفرد، وبين فلاسفة الاسلام لمخالفة هذه النظرية لتصورهم عن الطبيعة المتأثر بالتصور الأرسطي، وقد يكون من أهم الأسباب التي دفعت المتكلمين للأخذ بنظرية الجوهر الفرد، هو معارضة النظرية المشائية للطبيعة التي أثرت على الفلاسفة المسلمين.

أولاً: ظهور فكرة الجوهر الفرد عند المتكلمين

ظهرت فكرة الجوهر الفرد بداية في الفكر الكلامي على يد أبي الهذيل العلاف (ت 235 هـ ـ 841 م) أحد رجال المعتزلة، ثم أخذ بها بعد ذلك أكثر المعتزلة، وقد انتقلت الى الفكر الأشعري والماتريدي، وصارت في الطوّر الأخير منها مذهباً متكاملاً.

وإذا كان لهذه النظرية مؤيدون من الفرق الكلامية السابقة، إلا أنه كان لها مخالفوها أيضاً من نفس الفرق، وأصبحت هذه النظرية منذ منتصف القرن التاسع الميلادي، أهم نظرية طبيعية عند المتكلمين[1].

---

(1) Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 11, p. 202 and M. Fakhry: Islamic occasionanism, p. 33.

وما يهمنا هنا هو توضيح أهم الشخصيات القائلة بهذه النظرية من الفرق الكلامية الثلاث، فمن المعتزلة، قال بها على سبيل المثال لا الحصر، أبو الهذيل، معمر بن عباد، هشام الفوطي، والجبائيان، الكعبي، الصالحي، القاضي عبد الجبار، ابن متويه، والنيسابوري، ورفضها النظام والجاحظ والخياط. ومن الأشاعرة، قال بها الباقلاني، الأسفراييني، البغدادي، الجويني، اللقاني، السنوسي وغيرهم، ومن الماتريدية، قال بها أبو منصور الماتريدي، البزدوي، أبو المعين النسفي، نجم الدين النسفي، الصابوني، كمال ابن الهمام، البياضي وغيرهم.

إلا أنه يجب أن نشير الى ملاحظة هامة وجدناها عند تحديدنا لمؤيدي هذه النظرية ومخالفيها، وهو أن بعض هذه الشخصيات قد ظهر عندها التردد بين القول بالجوهر الفرد أو نفيه، ومن هذه الشخصيات: الغزالي (450 ـ 505 هـ) وسيف الدين الآمدي (551-631 هـ)، وفخر الدين الرازي (1149-1209 م) فكان من الضروري أن نحدد الرأي الصحيح لهذه الشخصيات حتى نتعرف على كيفية تطور النظرية، ومراحلها المختلفة حيث إن كل منهم يمثل مرحلة في تطور الفكر الكلامي.

بالنسبة للغزالي، يذكر البارون كارادوفو، أن الفزالي رفض فكرة الجوهر الفرد قائلاً: «لم يشارك الأمامان فخر الدين الرازي، والغزالي في مشكلة الجوهر الفرد»[1].

ولكن إذا كان الغزالي، قد نفى الجوهر الفرد في أحد كتبه وهو (مقاصد الفلاسفة) وقدم أدلته على ذلك[2]، إلا أنه في هذا الكتاب لم يعبر عن رأيه الخاص، بل عرض لمذاهب الفلاسفة المنكرين للجوهر الفرد، وهناك كتب أخرى عبر فيها الغزالي عن رأيه الخاص، وأقر فيها بوجود الجوهر الفرد[3].

ويذهب آخر[4]، إلى أن الغزالي قد تردد بين الأخذ بنظرية الجوهر ونفيها، فقد قال بها في بعض كتبه ونفاها في البعض الآخر، واعتمد في بيان هذا على رسالة نسبها الى

(1) دائرة المعارف الاسلامية مج 13 ـ مادة جوهر بقلم البارون كارادوفو ص 70.

(2) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 156.

(3) من هذه الكتب: احياء علوم الدين جـ I المسمى قواعد العقائد ص 185، وأيضاً الاقتصاد في الاعتقاد ص 24.

(4) د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص 255، وينقده د. جلال شرف في كتابه (الله والعالم والانسان) ص 172.

الفزالي تسمى معارج القدس[1] إلا أن هذه الرسالة مشكوك في نسبتها الى الغزالي[2] فكيف يعتمد عليها في تحديد موقفه؟

أما ما وجدناه عند قراءة كتب الغزالي، وما وافقنا عليه الكثيرون أنه قائل بالجوهر الفرد، فمن هؤلاء على سبيل المثال اليافعي حين يذكر أن أبا حامد رضي الله عنه قال: كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر، وفي موضع آخر مؤلف من جواهر، وفي موضع آخر مؤتلف من جواهر[3]

أما بالنسبة للآمدي، فنجده قد تردد في القول بالجوهر الفرد، ونفيه، ففي كتابه (أبكار الأفكار) يتبنى دليل الجوهر الفرد ويدافع عنه، وهذا ما يذكره أيضاً عنه ابن تيمية[4]، في حين أنه في كتابه (غاية المرام من علم الكلام) وهو اختصار للكتاب الأول[5] تراجع فيه عن القول بالجوهر الفرد[6]، ولعل نظرته عن تكون الجسم قد تغيرت بعد أن ألف كتابه الأول، فتراجع في اختصاره المسمى (غاية المرام).

والشخصية الأخيرة التي نعرض لتحديد موقفها هو فخر الدين الرازي، إلا أن التردد عنده سرعان ما يحسم، فقد أقر الرازي في كتابه (معالم أصول الدين) بالجوهر الفرد، حين زعم أن القول به حق[7] إلا أنه تراجع فيما بعد عن القول به في كثير من كتبه[8].

وربما ما دفع الرازي الى رفض فكرة الجوهر الكلامية، أنه كان من متأخري الأشاعرة في عصرها الذهبي، الذين تأثروا بالفلاسفة وعاصروهم، وقد نقد الفلاسفة هذه

---

(1) الغزالي: معارج القدس من 28، 29 دار الآفاق بيروت 1975 وإذا كان الغزالي قد تطورت شخصيته في مراحل مختلفة حتى أصبح صوفياً فإننا نعتبره في مرحلته الكلامية موافقاً على الجوهر الفرد لذا سنضعه ضمن القائلين به.

(2) انظر مؤلفات الغزالي ـ د. عبد الرحمن بدوي ص 244.

(3) اليافعي: مرهم العلل المعضلة ص 326.

(4) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول جـ 2 ص 231، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة سنة 1951.

(5) الآمدي: غاية المرام ـ المقدمة بقلم د. حسن عبد اللطيف الشافعي ـ ص 13.

(6) المرجع السابق ص 16.

(7) الرازي: معالم أصول الدين ص 34.

(8) من هذه الكتب: المطالب العالية والمباحث المشرقية، والاربعون في أصول الدين، وأيضاً المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين.

النظرية الكلامية، وبينوا مدى الصعوبات الناتجة عن القول بها مما أثر على الرازي في تراجعه عن الأخذ بها، وهذا ما يستشهد به الشيرازي، حين يذكر سبب تراجع الرازي عن القول بالجوهر الفرد قائلاً: «ولقوة هذه المفاسد الناتجة عن القول بالجوهر انعطف بعض المتكلمين عن إصرارهم على إثبات الجزء راجعين الى مذاهب المحققين، ومنهم الامام الرازي وغيره»[1].

وهذا التحديد لموقف شخصيات المتكلمين من نظرية الجوهر الفرد، ليس هاماً فقط في معرفة آرائهم المباشرة في الطبيعة، بل أننا سنرى أنهم قد وظفوا هذه الآراء لخدمة تصورات معينة لشرح عقيدتهم، فكان من الواجب أن نحدد آراءهم ومواقفهم من الطبيعة والجوهر الفرد، حتى نحدد بعد ذلك أثر هذه الاستنتاجات التي سوف يقولون بها.

وإذا كنا قد تحدثنا عن بدء ظهور هذه النظرية في الفكر الكلامي، إلا أن هذه النظرية لم تكن ابتكاراً إسلامياً خالصاً بل ظهرت عند أبي الهذيل أول قائليها، وكأنها مذهب متكامل، مما يرجح القول بأنه قد استفادها من مصادر أخرى سابقة على الفكر الاسلامي فما هي هذه المصادر السابقة؟

ثانياً: التصورات السابقة على نظرية الجوهر الفرد الكلامية

لم تكن نظرية الجوهر الفرد ابتكاراً كلامياً خالصاً، أو أنها من المسائل التي أشار اليها القرآن الكريم، فإذا صادفتنا عقيدة معينة غير موجودة في القرآن ولا يمكن أن تقوم من تلقاء ذاتها كتفسير لشيء موجود في القرآن، فيجب علينا أن نتساءل عن مصدر تلك العقيدة أو النظرية.

لذا وجب علينا البحث عن مصدر مشابه لتلك النظرية في نظام فكري سابق حتى نحدد المصدر الذي أخذ عنه المتكلمون هذه الفكرة ونستطيع أن نحدد مدى التأثر الذي كان لهذا النظام الفكري السابق على المتكلمين في إخراج هذه النظرية، ومدى الابداع أو التجديد الذي استطاعوا أن يضيفوه اليها.

وكان من الضروري عند البحث عن هذا المصدر الحرص على جانبين:

---

(1) الشيرازي: الاسفار الأربعة مج 1 ص 435.

الجانب الأول: محاولة الكشف عن المصدر الذي تعرف عليه أبو الهذيل العلاف، باعتباره أول متكلم قال بالجوهر الفرد، وأدخله في مجال استدلالاته، حيث إن العلاف قد وجد في بداية حركة النهضة الاسلامية التي بدأت بترجمة الثقافات المختلفة وخاصة الفلسفية منها مما يسر له الاطلاع على أنواع من المعارف الفلسفية الخارجية التي كانت قد وصلت في عصره الى متناول المفكرين العرب.

الجانب الثاني: هو محاولة معرفة العناصر التي استفادها هذا المفكر الاعتزالي من النظريات الأخرى، حتى نتعرف على مدى التأثر الذي أخذ به، ومدى الابداع الذي قال به بعد ذلك بقية أصحاب هذه النظرية، ثم كيف استخدمت هذه النظرية في مباحثهم، بعد أن كانت في الحضارات السابقة تخدم بيئة مخالفة للبيئة الاسلامية، وكيف استطاع المتكلمون أن يوظفوها توظيفاً يخدم فكرهم؟.

وقد وجدنا مصدرين سابقين على التصور الكلامي لنظرية الجوهر الفرد، أحدهما هندي والآخر يوناني[1]، إلا أننا في البداية لن نستطيع أن نجزم بأي منهما قد أثر على النظرية الكلامية، بل أن محاولة الاجابة عن هذا التساؤل لن تتم إلا من خلال فصول البحث عند مقارنة كافة العناصر بالعناصر المشابهة أو المخالفة عند السابقين، ولذا سنترك الاجابة عنها من خلال فصول الكتاب.

لكننا يمكننا الآن تحديد أي النظريتين قد تعرف عليها المتكلمون قبل الأخرى، من خلال الواقع التاريخي في انتقال الحضارات، وان كان ليس هو أيضاً مصدراً أكيداً، بل ربما أمكن لبعض المتكلمين معرفة هذه النظرية بطرق خاصة غير معروفة لنا.

لذا سنعرض لكل مصدر مع بيان العوامل التي تثبت أو تنفي معرفة المتكلمين لهذه النظرية أو غيرها.

أ ـ المصدر الهندي

ظهرت الذرية في الهند عند بعض الفرق البوذية وبعض البراهمة، وكذلك عند، فرقة تسمى الجاينا Jaina وكانت كلها تضع تصوراً ذرياً للطبيعة[2] وغير معروف على

---

(1) هناك من يقول بأكثر من مصدرين، فيذكر Peters في كتابه Aristotle & the Arabs, p. 143 أنها أربعة مصادر، الفلسفة اليونانية، الفلسفة الهندية، والتأثيرات المسيحية، أو التأثيرات الغنوصية.

(2) لمعرفة هذا المذهب تفصيلاً انظر Albert Schweitzer: Les Grands Pensurs de l'India Petite=

وجه الدقة الفترة الزمنية التي ظهرت فيها هذه النظرية عند الهنود. إلا أنه من المرجح أنها ظهرت قبل الميلاد[1].

وهناك من يرجع سبق هذه النظرية الهندية عن مثيلتها عند اليونان بأن الهنود قد وصلوا الى نظرية الذرة أو الجوهر الفرد قبل ديمقريطس ولوقيبوس، وهما من أول القائلين بها في بلاد الاغريق.

بل هناك من يرجع معرفة اليونان لهذه النظرية بناء على تأثرهم بها عند الهنود. ذلك أن ديموقريطس وهو من القائلين بالذرة من اليونان، قد نشأ في بلدة أبديرا، وأن هذه المدينة كان لها علاقات مع الشرق، واتصلت بالثقافة البابلية والفارسية، ويقال إن ديموقريطس قد تلقى العلم في صباه على يد مجوس الفرس، ومنها تعرف على نظرية الذرة وإنه رحل الى بابل حيث تعلم من مجوسها والى الهند، فأخذ عن حكمائها، ولعله قد سمع بهذه النظرية عندما كان في الفرس أو الهند[2] إلا أن هذه الافتراضات لم يدلل عليها.

ولكن ما يهمنا هنا هو الوسيلة التي ربما قد وصلت بها هذه النظرية الهندية الى المتكلمين فما هي الحجج التي تؤيد أو تنفي معرفة المسلمين لهذا المصدر الهندي؟

يزعم بعض المستشرقين[3] إرجاع مصدر النظرية الاسلامية الى أصول هندية

Bibliothéque Payot, Paris, 1967, Satischandra chatteyee: The Nyaya vaiseska (History of the philosophy Eastern and Western).

بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة، أوتوبريتزل: مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين الأوائل ضمن كتاب بينيس، مجلة عالم الفكر مج 1 ع 2 سنة 1970 مقالة بعنوان (نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة)، مج 6 ع 2 سنة 1975 ص 271 مقالة بعنوان (من الهندوكية الى الاسلام) ص 64 والمقالتين بقلم عبد العزيز الزاكي.

(1) Arither Berridel Kath: India Logic and Atomic, p. 291, Oxford, 1921 جورج سارتون: تاريخ العلم جـ 2 ص 60، ترجمة ماجد فخري، وإن كان بنيس يرى أنه ظهر في القرن الخامس الميلادي. أنظر مذهب الذرة ص 109، وأيضاً د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية ص 174.

(2) جورج سارتون: تاريخ العلم جـ 2 ترجمة ماجد فخري ص 60، وأيضاً الاهواني: فجر الفلاسفة اليونانية ص 127.

(3) من هؤلاء: بينيس في كتابه: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ترجمة د. أبو ريدة، أوتو بريتزل (مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأوائل في الاسلام ضمن كتاب بينيس: Macdonald: The continuous Recreation and Atomic time Isis 1927, p. 342, Rada Kerinshan: History of India Ph. and Keith: Indian, Logic atomic Oxfordm 1921، وغيرهم كثيرون.

رافضين أن يكون المصدر يونانياً، فيقول بينيس: «من الواضح أن القول بالتشابه بين مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين، وبين نظيره عند اليونانيين ينبني في الحقيقة عند المؤلفين على مجرد التشابه بين المذهبين من حيث الاسم»[1]، ومن ثم يحاول أن يثبت أن مذهب الجوهر الفرد متأثر بمؤثرات هندية في الأساس ذلك أنه يرى أن في مذاهب الهنود في الجزء عدة نقاط تدعونا الى مقارنتها بما يقابلها في مذاهب المتكلمين[2].

ويعتمد هؤلاء المستشرقون في هذا الاثبات على عدة ملاحظات، منها أن لفظ جوهر مأخوذ من اللفظة الفارسية الأقرب الى التفسير الهندي عن اليوناني، كما أن فكرة الصفر استفادها المتكلمون من الرياضة الهندية، وهي تشبه مفهوم النقطة أو الجزء الذي لا يتجزأ عند المسلمين، بالاضافة الى ملاحظات أخرى عديدة سنذكرها عند مقارنتها بالعناصر الكلامية.

يضاف الى ذلك أن مذهباً آخر للذرة نشأ في الفكر الاسلامي، وقال به أبو بكر الرازي وكان من ضمن أساتذته الذين أخذ عنهم عالم يدعى الأيرنشهري[3]، وقد وصفه البيروني بأنه «الكاتب الوحيد الذي التزم الموضوعية في حديثه عن عقائد الهنود الدينية»[4]، وقد أخذ أبو بكر عن الأيرنشهري بعض أرائه في المادة والمكان والزمان، وكان في هذه المعرفة بعض مؤثرات هندية محتملة[5] أثرت فيما بعد على أبي بكر الرازي، ووصلت الى الفكر الكلامي.

كما أن أبا الهذيل قد ظهر في بلدة البصرة التي كانت مركزاً للتجارة مع الشرق، وربما كان قد تعرف شفاهة من بعض الهنود على هذا المذهب.

إلا أن هذه الملاحظات التي أظهرها هؤلاء المستشرقون لم تخرج الى حيز الجزم، بل هي مجرد ترجيحات لم يدللوا على وجودها بأدلة قطعية، وليس أدل على ذلك من قول بينيس «إذا كان القول بأن مذاهب المتكلمين في الجزء تتصل بمذاهب الهنود، يجب أن يكون مع شيء من التردد وعدم الحزم»[6].

---

(1) بينيس: مذهب الذرة ص 94، Peters: Aristotle and the Arabs, p. 143.

(2) بينيس: مذهب الذرة ص 110.

(3) أبو بكر الرازي: رسائل فلسفية جمع بول كراوس ص 222 ـ الترجمة العربية ـ في الهامش.

(4) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ص 4.

(5) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 58، وأيضاً: رسائل فلسفية للرازي ص 217 :240.

(6) بينيس: مذهب الذرة ص 110.

بل أن القول بأن معرفة المتكلمين لنظرية الجوهر في مصدرها الهندي قد تمت شفاهة بدون وجود دليل مادي يدلل عليه، لا يمكن الاستناد إليه بإطلاق في إرجاع مذهب الى آخر، بل هناك عناصر أخرى قد تنفي الأثر الهندي من أمثلة ذلك:

أن الفلسفة الهندية بوجه عام، لم تكن معروفة للعرب في عصر العلاف (بين القرن الثامن والقرن التاسع الميلادي) إلا أن أجزاء متفرقة من ثقافة الهند كانت وصلتهم على غير انتظام عن طريق الفرس، وهذا ما يؤيده مؤرخاً إسلامياً مثل القفطي عندما يقول: «ولبعد الهند عن بلادنا قلت تآليفهم عندنا، فلم يصل الينا طرف من علومهم، ولا سمعنا إلا بالقليل عن علمائهم»[1].

بل أننا نجد من العسير معرفة المسلمين لأصول فكرية هندية واضحة قبل كتاب أبي ريحان البيروني (ت 440 هـ / 1048م) الذي ظهر في القرن الحادي عشر بعد زمن العلاف بل أن هذا الكتاب بعد الاطلاع عليه لم نجد فيه ما يشير الى مذهب الجوهر الفرد، وان كان قد ذكر بعض الجوانب عن التشابه بين الصوفية ومذاهب الهنود في الاتحاد والحلول، وهذا يفسر صعوبة وصول أي أثر حاسم الى فلسفة العرب في مراحل تكونها الأولى.

وهناك مؤرخ آخر، وهو ابن النديم عندما كتب كتابه (الفهرست) تعرض لمذاهب الهند في فصل منه، إلا أنه بدأ تأليف هذا الكتاب سنة 988 م، وتوقف فيه على وصف بيوت العبادة[2]، بل أن الزيارات التي قام بها بعض المفكرين والمؤرخين والجغرافيين لبلاد الهند كانت متأخرة، فقد زار بلاد السند جغرافيون مسلمون كالمسعودي (ت 956) وابن حوقل[3] في مرحلة متأخرة على ظهور الذرية الاسلامية، مما يثبت أن الأثر الهندي إن ظهر عند المسلمين بعض آثاره فكان في مرحلة متأخرة من بداية النظرية عند المتكلمين.

يضاف الى ذلك أن المسلمين لم يقتنعوا بالعقلية الهندية إلا في مجال الرياضيات والتنجيم والجغرافية فالثقافة الهندية لا شك مارست تأثيراً معيناً على المفكرين، إلا أن

---

(1) القفطي: أخبار الحكماء ص 266، د. حسين مروة. النزعات المادية جـ 1 ص 726، يوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت سنة 1958 ص 43, 44.

(2) الفهرست لابن النديم، أنظر ص 345, 498.

(3) شاخت وبوزوت: تراث الاسلام، ترجمة محمد زهير السمهوري ص 196..

هذا التأثير من الصعب تصوره قد امتد الى المجال الفلسفي، وعلى الأخص في القضية الذرية، ففي الفلسفة لم يكن ثمة تأثير حاسم للشرق مطلقاً[1] بل أن ما يحكيه المسلمون عما قد يكون من تأثير للهنود قليل جداً وغير موثوق[2].

أما ما اعتمده المستشرقون القائلون بالأثر الهندي، على أن التأثيرات الهندية كانت قد جاءت عبر مفهوم الصفر[3]، فحقاً كان لظهور (الصفر) دوراً هاماً في حقل الحساب والرياضة، كما كان له آثار فكرية للكلاميين، إلا أن أحد المستشرقين المؤيدين للأثر الهندي، وهو بينيس، يتشكك في تصور الاسلاميين لأن الجزء الذي لا يتجزأ يتساوى مع مفهوم النقطة فيقول: بأنه، يميل الى الشك في أن المتكلمين في العصر المبكر كانوا يتصورون عن شعور تام أن الأجزاء التي لا تتجزأ هي بمثابة النقط[4].

وهذا يعني أنه لا يمكن الحديث عن تأثير هندي على الذرة الاسلامية من خلال مفهوم النقطة، بل أن ذلك التأثير ظهر متأخراً في مراحل ربما متقدمة من تطور مذهب الجوهر الفرد.

ويرجع ابن متويه تصور المسلمين للجزء على أنه «نقطة» الى أحد اليونانيين وهو اقليدس الذي قال إن النقطة لا جزء لها[5] ولذا وجب علينا بحث المصدر الثاني وهو اليوناني، لنتعرف على كيفية وصوله الى العقلية الاسلامية.

ب ـ المصدر اليوناني

أما الأثر الذي يعده الكثيرون هو الأساس في معرفة المسلمين لفكرة الجوهر الفرد، هو الأثر اليوناني، وهذا ما قال به جمع من القدماء والمحدثين[6].

---

(1) بول كراوس: التراجم الارسطالية ـ ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، تحقيق د. بدوي ص 119.

(2) بينيس: مذهب الذرة ص 19.

(3) عمر فروخ: عبقرية العرب في العلوم والفلسفة ص 44، وأيضاً طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة ص 256.

(4) بينيس: مذهب الذرة ص 6.

(5) ابن متويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ص 162.

(6) من القدماء: ابن حزم، موسى بن ميمون، الشهرستاني، ومن المحدثين سبانتلانا، مونك، دي بور، د. أبو الوفا التفتازاني، د. عبد الرحمن بدوي، د. ألبير نصري نادر، د. حسين مروة، د. طيب تيزيني، زهدي جار الله وغيرهم كثيرين، وان كان هناك من قال باستقلال الفكر الاسلامي مثل د. النشار ود. محمود صبحي.

يذكر ابن حزم على سبيل المثال أن قوماً من المتكلمين ذهبوا إلى إثبات شي سموه جوهراً ليس جسماً ولا عرضاً، وقد ينسب هذا القول إلى بعض الأوائل[1].

يؤيد هذا الرأي أيضاً موسى بن ميمون، حين يرى أن كل ما قالته فرق الاسلام في التوحيد وغيرها، المعتزلة منهم والأشعرية هي كلها آراء مبنية على مقدمات أخذوها من كتب اليونانيين[2].

ويضيف أحد المحدثين قائلاً: إنه ليس من ريب في أن أصول مذهب متكلمي الاسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع إلى الفلسفة الطبيعية عند اليونانيين[3] ويقول آخر إن الباقلاني أدخل في علم الكلام أفكاراً مأخوذة من الفلسفة اليونانية ومن المذاهب الاعتقادية للكنيسة الشرقية مثل فكرة الجوهر الفرد[4]، ويضيف ثالث: أن أبا الهذيل من الذين يثبتون الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد الذي لا ينقسم، وأغلب الظن أنه أخذ ذلك عن الفلاسفة اليونان الذريين كديموقريطس[5].

وقد ظهر المذهب الذري عند اليونان على يد لوقيبوس، وديموقريطس، ثم تطور على يد المدرسة الأبيقورية، وهم أول من أعلنوا القول بالمذهب الذري عند اليونان، وقالوا إن العالم يتكون من ذرات مادية أزلية أبدية متناهية في الصغر بحيث لا يمكن إدراكها، لا نهاية لعددها بل ولا نهاية لعدد أنواعها تتحرك في خلاء لا نهائي، حركة آلية مستمرة في جميع الاتجاهات، وحركتها قديمة أزلية وذاتية، وهي الذرات غير قابلة للقسمة في الواقع، وإن أمكن ذلك بالوهم، والذرات جميعاً متماثلة، وهي مجردة من الكيفيات، وتمايزها يأتي باختلافها في الشكل والمقدار والوضع والترتيب[6].

---

(1) ابن حزم: الفصل جـ 1 ص 69، جـ 5 ص 58 وأيضاً الأصول والفروع ص 20.

(2) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 184، ود. اسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون ص 77.

(3) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام ص 84 ,118.

(4) بروكلمان: دائرة المعارف الاسلامية، مادة الباقلاني ص 106، كذلك كتابه تاريخ الآداب العربي جـ 1 ص 197.

(5) زهدي حسن جار الله: المعتزلة ص 116.

(6) هذا مجمل التصور الذي قالت به الذرية اليونانية، ويمكن الرجوع الى تفصيل المذهب الى المصادر الآتية:

أرسطو: الكون والفساد الكتاب الأول ب 1 ف 4 ص 109: 186، كتاب ميلسوس ضمن كتاب أرسطو الكون والفساد ص 292، فلوطرخس: الآراء الطبيعية ـ ترجمة قسطا بن لوقا ضمن كتاب النفس لأرسطو تحقيق د. بدوي م 1 ص 102 :123، ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 30 :33.

أما عن كيفية وصول هذا المصدر اليوناني إلى المسلمين، فقد تم ترجمة كتب الفلسفة اليونانية في الآلهيات والطبيعيات والأخلاق في عصر المأمون، وقد خاض المتكلمون بعد ذلك في مسائل هي أقرب إلى الفلسفة منها إلى العقائد كالبحث في الجواهر والأعراض وأحكامها، وغير ذلك من المسائل التي قد يكون لبعضها فائدة من حيث تقرير العقائد على وجه عقلي[1].

كما أن أرسطو قدم للاسلاميين في كتاب النفس آراء ديموقريطس، وقد تعرف العرب على أصول المذهب الصحيحة من خلال كتب أرسطو الأخرى، مثل كتاب الميتافيزيقا وكتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس.

ويذكر أرسطو آراء ديمقريطس في كتابه النفس، فيذكر أن ديموقريطس، يقول إن الذرات أي الجواهر الفردة والأجزاء التي لا تتجزأ من الأشياء ذوات أشكال لا نهاية لكثرتها... وبهذا القول كان يقول لوقيبوس. إذن فقد تكون منذ البداية تصور عن فلسفة ديموقريطس تبين بوضوح أن هذا المذهب قد عرف في العالم الاسلامي على وجه الصحيح[2].

= ريكس وونر: فلاسفة الأغريق، الترجمة العربية ص 54، 181: 188، 119 :203.

جورج سارتون: تاريخ العلم جـ 1 ف 11 ترجمة د. ماجد فخري ص 52 :60، جـ 3 ف23 ترجمة د. أبو ريدة ص 366 :380. بول كراوس: التراجم الارسطالية ضمن كتاب التراث اليوناني، في الحضارة الاسلامية. ترجمة د. بدوي ص 119 :120، د. علي سامي النشار وآخرون: ديموقريطس فيلسوف الذرة، يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص 10 :12، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 49 :53، عمر فروخ: العرب والفلسفة اليونانية ص 64 :67. د. الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص 208 :223، مجلة تراث الانسانية ع 2 مقالة بعنوان (عن طبيعة الاشياء) بقلم: إبراهيم الأبياري ص 394 :404. أما عن الكتب الأجنبية فيمكن الرجوع الى:

The Encyclopaedia of philosophical, Vol. 1, «Atomism, pp. 193- 198.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 11, Atomic Theory, pp. 197- 199.

Enc. Britina: The Article «Democritus and Atom».

Zeller: Outlines of the History of Greek philosophy pp. 64- 68.

A History of Greek philosophy, Vol. 1, pp. 207- 320, Gomperz: Greek Thinkers, Vol. 1, pp. 315- 369, Burnet: Early Greek Philosopphy pp. 380- 404, Guthrie: A istory of Greek Philosophy, Vol. 1, pp. 382- 399.

Fuller: History of Greek philosophy «Thales to Democritus and Peters: Aristotle and The Arabs, pp. 129- 160.

(1) د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص 240، وأيضاً: Peters Aristotle and the Arabs, p. 140

(2) د. علي سامي النشار: ديمقريطس فيلسوف الذرة ص 490.

أما محاولة معرفة أي العناصر قد أثر في الفكر الاسلامي، وأي العناصر أهمله المتكلمون، فهذه معرفة لن نجزم بها الآن، وسنترك الاجابة عنها من خلال فصول الكتاب.

ثالثاً: نظرية الجوهر الفرد عند القائلين به

1 ـ تعريفه

استعمل المتكلمون في تعبيرهم عن مفهوم الجوهر الفرد عبارات الجزء الذي لا يتجزأ أو الجزء الواحد أو الجوهر الواحد، أو الجوهر الذي لا ينقسم، كما استعملوا لفظي الجزء والجوهر باختصار، ليدلوا به على ما يتكون منه الجسم، وهي كلها تطلق عندهم على معنى واحد، والمقصود به أصغر جزء يمكن أن ينقسم اليه الجسم.

ويحد الجويني الجوهر بعدة حدود قائلاً: «الجوهر قد ذكر له حدود شتى غير أنا نقتصر على ثلاثة منها، فنقول الجوهر المتحيز، وقيل الجوهر ما له حجم، وقيل الجوهر ما يقبل العرض»[1]، ويتفق معه آخر في أن ما يميز الجوهر أنه متحيز، ذلك أن الجوهر «ما له حيز عند الوجود، والمتحيز هو المختص بحال لكونه عليها يتعاظم بانضمام غيره، فأفراد ما هذا حاله تسمى جوهراً»[2] أو أنه المتحيز، وهو بسيط يعبر عنه بالجوهر الفرد وهو لا يقبل التجزيء لا بالفعل ولا بالقوة»[3].

فلا جوهر عندهم إلا المتحيز، أي القابل بالذات للاشارة الحسية، ذلك أنهم ينكرون القول بالجواهر المجردة التي قال بها الفلاسفة، ويظهر هذا الطابع الحسي للجوهر عندهم من خلال تعريفهم له بأنه: جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة أصلاً، ولا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً[5] فقولهم «ذو وضع» أي قابلاً للاشارة الحسية بمعنى أنه متحيز بالذات، فيخرج بذلك المجردات عند من يثبتها لعدم قبولها الاشارة الحسية

---

(1) الجويني: لمع الأدلة ص 77 وأيضاً الشامل: ص 48.

(2) ابن متويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ص 47، وأيضاً الرازي: معالم أصول الدين ص 33.

(3) سيف الدين الآمدي: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق د. الشافعي ص 109، أبو حامد الغزالي: رسالة في الحدود ضمن كتاب المصطلح الفلسفي ـ تحقيق د. الأمير الأعسم ص 370، وأيضاً ابن حزم: الأصول ص 21.

(4) ابن سينا: الاشارات، الطبيعيات، ق 2 ص 130، الشفاء، السماع الطبيعي ص 184، الرازي: شرح الاشارات ص 6، الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 27، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 1 ص 264، شمس الدين مبارك: شرح حكمة العين للقزويني ص 400، البيجوري: شرح على الجوهرة جـ 2 ص 95، د.=

والتحيز، وقولهم «لا يقبل القسمة» يخرج الجسم عن أن يكون جوهراً فرداً، وقولهم «أصلاً» يخرج السطح لقبوله القسمة في بعض الجهات.

وهذا التعريف المادي يقربهم من التعريف اليوناني للجوهر الفرد، القائل بأنه لا يحتمل أن يكسر ولا يهشم ولا يعرض له في شيء من أجزائه اختلاف[1].

وهذا الجوهر الفرد المتحيز عند المتكلمين المرتبط بالمكان يخالف تعريف الفلاسفة له بأنه «ممكن لا في موضوع» أو «موجود لا في موضوع»[2] فالجواهر عند الفلاسفة منحصرة في خمسة: الهيولى، والصورة، الجسم، النفس، والعقل، وأما المتكلمون الذين ينكرون الجواهر المجردة عن المادة، فإنهم قالوا: لا جوهر إلا المتحيز القابل للاشارة الحسية، وحينئذٍ إما أن يقبل المتحيز القسمة وهو الجسم، أو لا يقبلها وهو الجوهر الفرد، وهو العنصر الأول في تكوين الأجسام. كما سنرى فيما بعد.

وهذا الجوهر يشابه عنصر ديموقريطس وأصحابه فإنهم يقولون إن العنصر الأول غير قابل للتأثير وهي الذرات التي لا تتجزأ[3].

2 ـ شكله

اختلف المتكلمون حول مسألة إثبات شكل للجوهر الفرد، ففي حين أثبت أكثر المعتزلة أن له شكلاً، رفض غالبية الأشاعرة القول بأنه له شكلاً، والقائلون بأن له شكلاً،

جميل صليبا: المعجم الفلسفي جـ 1 ص 58 دائرة المعارف للبستاني جـ 6 ص 601.

= Philosophy Dictionary, Walzer and Baker, p. 25, Enc. of philosophical Vol., 1 «Atomism», p. 194 and Enc. of Religion Vol. 11, p. 202.

(1) فلوطر خس: الآراء الطبيعية ضمن كتاب النفس لأرسطو تحقيق د. بدوي ص 102.
Gutrie: A History of Greek philosophy, Vol. 2, p. 389, Burent, Early Greek philosophy, p. 397, and Fuller, History of Greek philosophy, p. 227.

(2) يطلق الفارابي الجوهر على «المشار اليه الذي هو لا في موضوع أصلاً. كتاب الحروف تحقيق محسن مهدي ص 100،ويعرفه ابن سينا بأنه «الموجود في الأعيان لا في موضوع». أنظر الحدود تحقيق أميلية جواشون ص 34، التعليقات ص 183 ,146، الهداية،ص 234، الطوسي: شرح الاشارات ص 2، جمال الدين المطهر الحلى: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للطوسي، ص 100، الشيرازي، شرح الشفاء ص 44، السهروردي: في الحكمة الالهية ص 220، الجُرجاني: شرح المواقف للايجي ص 350، التهانوي: كشف اصطلاحات جـ 1 ص 291، الآمدي: المبين، ص 109، وأيضاً ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة تحقيق عثمان أمين ص 11.

(3) فلوطر خس: الآراء الطبيعية ص 103، أرسطو: الكون والفساد ص 109، ص 170. وأيضاً:
Zeller: Outlines of the history of Greek philosophy, p. 65, A History of Greek philosophy, P. 210 and Gomperz: Greek Thinkers, p. 320.

قد شبهوه أحياناً بالمربع، أو المثلث، أو الكرة وغيره من الأشكال.

فبالنسبة لتشبيهه بشكل المربع، فقد قال به أبو الهذيل العلاف واتفق معه البعض في هذا. لأن الجزء عندهم لا يصح أن يلاقي غيره بأكثر من ستة أمثاله من ست جهات، وأن ما يزيد على ذلك لا يصح أن يلاقيه الجزء الواحد «فالقول في أنه يلقى ستة أمثاله مبني على أنه إذا شبه الجزء بشيء من الأشكال فهو بالمربع أشبه وهذا الشكل هو المختص من بين سائر الأشكال أن تتساوى جوانبه وأطرافه حتى لا تتفاوت، فكذلك الجزء يجب تساويه من أي جهة نظر اليها الرائي»[1].

وذهب البعض إلى أنه أشبه بالمثلث لأنه «أبسط الأشكال المضلعة»[2] ويعلل أبو البركات البغدادي هذا الرأي عند من قال به بأن «المثلث يصح أن تتركب منه الأجسام بغير تشبيك»[3] إلا أن البعض يرفض هذا التشبيه بناء على أن النظر اليه قد يختلف من جانب إلى آخر.

وقد شبهه البعض الآخر بالكرة لأن جوانبه لا تختلف، لكن البعض أيضاً يرفض هذا الشكل لأنه عند وضع الجواهر سيكون بينها خلل وفرج[4] وهذه الفرج سيكون كل واحد منها «أقل من الجزء، وإذا وجد شيء أقل من الجزء يلزم انقسامه»[5] فلا يكون الجوهر الفرد عندئذٍ أصغر الأجزاء، بل سيكون هناك ما هو أصغر منه، وهو محال عند مثبتي الجزء.

في حين يذهب بعض المعتزلة إلى أنها مختلفة الأشكال وليس هناك شكل محدد، فاختلاف الطبائع أو العناصر عندهم يؤدي إلى اختلاف شكل الجوهر، «وسبب هذا الاختلاف في الأشكال الأصلية هو اختلاف المكونات منها، فالنار حارة لطيفة لأن أشكال أجزائها مثلثات حادة الزوايا والماء رطب بارد لأن أشكال أجزائه مربعات،

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 173، التهانوي: كشاف جـ 1ص 291، وأيضاً الكردستاني: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام جـ 2 ص 20.

(2) الجرجاني: شرح المواقف للايجي ص 351، وأيضاً التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 1 ص 291.

(3) ابو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة المجلد الثاني الطبيعيات ف 7 ص 25.

(4) رفض ابن متويه القول بشكل الكرة للجوهر، لأنه يؤدي الى وجود فراغ أو خلاء بين الجواهر، ولا يعني هذا انه يرفض فكرة الخلاء، بل سيصرح بها فيما بعد، بل المقصود وجود فراغ أقل من الجزء الواحد، فيوجد ما هو أقل من الجزء الذي لا يتجزأ وهو محال بحسب رأي أصحاب الجوهر الفرد.

(5) شمس الدين مبارك: شرح حكمة العين للقزويني ص 234.

وكذلك الأرض والهواء وباقي المركبات»[1].

ولعل هذا الرأي الذي لا يحدد شكلاً معيناً للجوهر الفرد هو أقرب التصورات من التصور اليوناني للذرة حين ذهب إلى أن أشكال الذرات لا نهاية لعددها، وتختلف بحسب طبيعتها[2].

ولكن كيف يتفق اختلاف الأشكال مع ما سيذهب اليه بعد ذلك غالبية المتكلمين من أن الجواهر جنس واحد، وهل المقصود سيكون أن الجنس هو المادة دون الشكل أم لا؟ وهذا ما سنراه فيما بعد.

أما غالبية الأشاعرة والماتريدية، فذهبوا إلى أن «الجوهر الفرد لا شكل له»[3] وسبب رفضهم تحديد شكل معين للجوهر الفرد، هو أن الشكل هيئة له حد، أو حدود، والحد هو النهاية، وهي لا تعقل إلا بالنسبة إلى ذي نهاية، فيكون هناك جزآن، لا جزء واحد ولأن ما لا شكل له كيف يشاكل غيره.

وإذا كانت غالبية الأشاعرة والماتريدية قد اتفقت على نفي الشكل عن الجوهر الفرد إلا أن موقف الباقلاني، فيه تردد، فهو أحياناً يتفق مع أصحابه على نفي الشكل للجوهر، فيذكر عنه أنه قال: «لا يشبه الجوهر الفرد شيئاً من الأشكال، لأن المشاكلة اتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره»؟[4].

وأحياناً أخرى ينسب اليه تحديده لشكل معين للجوهر، فينسب اليه الجويني انه قد أشار في بعض كتبه إلى اختيار شكل المربع من حيث يمكن أن ينتظم من الجواهر الفردة خط مستطيل[5].

إلا أن الجويني يرفض أن يكون للجوهر شكل، بل هو عنده جزء من شكل إذا

---

(1) أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة جـ 2 ص 25، وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 26.

(2) Zeller: A History of Greek philosophy, Vol. 2, p. 223, Outlines of History of Greek philosophy, pp. 66- 67, Gomperz: Greek Thinkers Vol. 1, 322 and Fuller: History of Greek philosophy «Thales to Democritus, p. 231.

(3) الجويني: الشامل ص 61، الكردستاني: تقريب المرام جـ 2 ص 19، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 6 ص 601، وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 21.

(4) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 1 ص 290، وأيضاً الكردستاني: تقريب المرام جـ 2 ص 19.

(5) (6) الجويني: الشامل ص 62.

انضم اليه غيره[1] أما الجوهر في حد ذاته فلا يعطي شكلاً معيناً.

3 ـ صفاته

يثبت بعض المعتزلة أربع صفات للجوهر، مثل كونه جوهراً، ومتحيزاً، وموجوداً وكائناً في جهة[2] فاختصاصه بالجوهرية لذاته فقط، أما تحيزه فمن مقتضى صفة ذاته ووجوده يكون من الله تعالى، وكونه كائناً في جهة يعتمد على كونه متحيزاً.

وهذه الصفات هي التي تختص بها آحاد الجواهر ـ الجواهر الفردة ـ أي الجواهر قبل اجتماعها على هيئة أجسام، أما بعد اجتماعها، فهي تستحق صفات أخرى غيرها، لذا يقرر ابن متويه «جواز تزايد صفات الجوهر عند كثرة أكوانه»[3]، وهذه الصفات تختلف عن أعراض الجوهر التي سنبحثها في الفصل الثاني.

أما عند الأشاعرة فهناك تقسيم آخر للصفات، فيقولون: إن منها الصفات الواجبة ومنها الصفات النفسية، وهناك كذلك صفات جائزة، وصفات مستحيلة، فالصفات الواجبة مثل التحيز، وصحة قبول العرض، والصفات الجائزة مثل تغير الأعراض عليه، والصفات النفسية مثل وجوده وحدوثه، وصفات مستحيلة مثل خروج الجوهر عن صفة نفسه وانقلاب الجوهر إلى جنس المضادات[4].

فأهم صفة للجوهر عند أصحاب الجوهر الفرد هو التحيز، فتعريفهم للجوهر هو الشاغل للحيز الذي هو عند المتكلمين الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان ذا خلاء كداخل الكوز للماء[5]، وابن متويه حين يتحدث عن حقيقة الجوهر يقول: ما له حيز عند الوجود[6] فهو من أول الخصائص التي تتعلق بالجوهر عند الوجود.

يترتب على إثبات الحيز للجوهر الموجود اعتبار المكانية شرطاً أساسياً في تعيين

---

(1) المصدر السابق.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 56، وأيضاً: النيسابوري: المسائل في الخلاف ـ المقدمة بقلم معن زيادة ص 37.

(3) ابن متويه: التذكرة ص 67، وأيضاً د. عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف ص 119.

(4) الجويني: الشامل ص 67، وأيضاً د. محمد جلال أبو الفتوح شرف: الله والعالم والانسان ص 167.

(5) أبو البقاء: الكليات جـ 2 ص 162.

(6) ابن متويه: التذكرة ص 59 ,60.

الجوهر وتحققه وهو شرط أساسي في إثبات الجوهر لمخالفة أصحاب الهيولى القائلين بإمكان تجرد المادة عن الصورة، إذ ذهبوا إلى جواز انفصال الأصلين حيث إن الأجسام عندهم قديمة والتراكيب محدثة. والمقصود هنا هو أرسطو، ومن أتبعه من فلاسفة الاسلام القائلين بالصورة والمادة، وهذا القول بقدم العالم ـ كما سنرى ـ لا يلاقي قبول المتكلمين.

أما بالنسبة لصفة كونه جوهراً حالاً، فبعض المعتزلة تذهب إلى أن هذه الصفة ليست خاصة بالوجود فقط، بل أن الجوهر يمكن أن يوجد كذلك متحيزاً في العدم، فالحلول كيفية في الوجود لا يحصل إلا تبعاً للوجود، فيجب إذن أن يثبتوا أولاً الوجود ثم بعد ذلك يثبت له الصفات[1] لأن الجوهر المعدوم لا حال له، وإن كان من المعتزلة من قال بارتباط صفة الوجود بصفة التحيز[2].

وصفة كونه كائناً مترتبة على كونه متحيزاً، لأن التحيز من مقتضى صفات الذات، ولا يكون ذلك إلا وهو كائن، والكائن يكون على هذا النحو باجتماع وافتراق وسكون أو حركة ولذا كانت حاجة الجسم إلى المكان تبدو في حالين: إما في حالة كونه حياً متصرفاً لا يحتاج إلى المكان أو في حالة كونه ثقيلاً، وهم مستغن عن المكان في غيرها، وفي هذا يقول ابن تومرت: «المتحيزات بأسرها لا تنفك عن أكوانها لوجوب تحيزها، وان تباعدت أقطارها[3].

والمقصود بكونه كائناً في جهة، أن الجزء لا يجوز إلا ويكون متحيزاً، ولا يجوز أن يوجد كذلك إلا ويكون كائناً[4]، كما أن هذه الصفة تعني أنه لو وجد جوهر آخر لكان لا يجوز أن يحصل بحيث هو الجوهر الأول ـ أي في نفس حيزه ـ وإنما يكون عن يمينه أو يساره، أو تحته، أو فوقه، أو خلفه، أو أمامه.

وإذا قيل إن جوهرين يمكن أن يكونا معاً في الحيز، فهذا محال ـ عند أصحاب الجوهر ـ لأنهما حينئذٍ سيكونان يشغلان مكاناً واحداً، وهو محال، وقد استفاد أصحاب

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 8.

(2) القائل بهذا هو اسحاق النصيبي من رجال المعتزلة، ذكره التوحيدي في المقابسات ص 102، 103، وأيضاً الامتاع والمؤانسة جـ 1 ص 141.

(3) ابن تومرت: أعز ما يطلب ـ تحقيق جولدزيهر ص 209، 210.

(4) النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 77، وأيضاً: ابن متويه: التذكرة ص 77.

الجوهر من هذه الصفة في نفي التداخل بين الجواهر بعضها مع بعض، إذ لا يصح وجود جسمين أو جوهرين في وقت واحد في مكان واحد.

وبناء على هذا وجهوا نقدهم للنظام القائل بالتداخل، وقالوا بوجود الخلاء، وهو ما سنعرض له عند دراسة علاقة الجوهر بالمكان، أما النظام فقال إن الجواهر تتداخل بناء على أن الأجسام عنده أعراض لطيفة تتداخل.

4 ـ مساحته

انقسم المتكلمون حول إثبات أو إنكار مساحة للجوهر إلى فرقتين:

الفرقة الأولى: تثبت المساحة للجوهر، ويمثلها بعض معتزلة البصرة[1]، والأشاعرة والماتريدية فالجواهر عندهم منفصلة عن بعضها بشكل مطلق، ولكن لها في ذاتها مساحة.

الفرقة الثانية: ترفض أن يكون للجوهر مساحة، ويمثلها بعض معتزلة بغداد، وحجتهم في نفي المساحة عن الجوهر أن المساحة الحاصلة عن اجتماع الأجزاء راجعة إلى تأليفها لا إلى نفس الجوهر، وكأن المساحة الخاصة بالأجسام هي عرض لها، فالجواهر لا تملك امتداداً، ولذلك فهي غير قادرة على أن تلامس بعضها، أما الامتداد الذي يملكه الجسم، فإنه يرجع إلى ما يسموه بـ (التأليف)، والتأليف يعد عرضاً من الأعراض.

وقد بدأ النزاع في هذه المسألة بين معتزلة البصرة، ومعتزلة بغداد، فالبصريون يرون أن لكل ذرة قسطاً من المساحة، وأنكر ذلك البغداديون، ويذكر النيسابوري هذا الخلاف في كتابه (المسائل في الخلاف) وهو يميل إلى رأي البصريين، بأن الجوهر الفرد له مساحة ويعلل ذلك بأنه يستحيل في تصور العقل أن يتألف جسم ذو أبعاد ثلاثة من أجزاء لا مساحة لها، فلا بد أن يكون للجوهر الفرد قسط من المساحة، وهذه المساحة ترجع إلى أمرين:

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 181، ويمثل هؤلاء على سبيل المثال أبو هاشم، قاضي القضاة، ابن متويه، النيسابوري وغيرهم. إلا أن الرازي في كتاب المطالب العالية جـ 6 ص 21 يذكر ان الكل أنكر أن يكون للجوهر الفرد حظ من الطول والعرض الا أبا الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة، إلا أن آراء المعتزلة المذكورة في كتبهم، مثل كتاب التذكرة لابن متويه، والمسائل في الخلاف للنيسابوري مخالفة لما يقوله الرازي.

- إما أنها ترجع إلى الصفة الذاتية للجوهر.

- أو أنها ترجع إلى التأليف.

وينقد النيسابوري الرأي الذاهب إلى أن المساحة راجعة إلى التأليف، ويدلل على ذلك بمثال: أننا لو أخذنا جسماً طوله عشرين ذراعاً وجعلناه عشرين قطعة، فلا تتناقص مساحته لتناقص تأليفه، وإذا قيل إن المساحة ترجع إلى التأليف فقط، فسيؤدي هذا إلى أن «الجزأين يجوز أن يجتمع منهما من التأليف مثل ما في سائر أجزاء الدنيا، فكان يجب أن تكون مساحتهما مثل مساحة الدنيا، فقولهم إن له مساحة مقصود به أنه متحيز، وأنه يتعاظم بانضمام غيره اليه، وليس تحيزه لأجل التأليف، لأن التأليف لا يصح حصوله إلا في متحيز»[1].

وترجع المساحة عند أصحاب هذا الرأي إلى صفة ذاتية للجوهر، إذ إن له بذاته مساحة أما إذا زعم زاعم أن تحيزه وتعاظمه هو لأجل التأليف بطل قوله، لأن التأليف لا يصح حصوله إلا في متحيز... فكان ينبغي لو تألف جزآن بتأليفات كثيرة أن يزدادا عظماً على جزأين تألفا بتأليف واحد، وقد عرفنا خلافه»[2].

فالجواهر تتعاظم بانضمام بعضها إلى بعض ويدللون على ذلك بمثال آخر:

وهو إذا وضعنا في وسط دائرة جزءاً يمثل المركز، ووضع بجانبه جزء آخر، ثم وضع جزء ثالث على قطر الدائرة، فالجزء الواقع بجانب القطر يعد بلا شك أقرب إلى القطر من الجزء الواقع على القطب، وهذا يدل على وجود المساحة «فلولا أن لكل جزء قسطاً من المساحة لكانت هذه القضية لا تجب فيه»[3].

إلا أن ابن سينا يعترض على هذا المثال بأن المتكلمين لم يفهموا معنى النقطة فيقول: وقد يشتبه مثل هذه المسائل وأوائلها على من لم يعرف مراد قائلها ولم يقف على سواه مثل ما وقع لبعض متكلمي زماننا لما سمع قول المهندس إن النقطة شيء ولا جزء له، فأخذ القلم ونقط على الكاغد نقطة كبيرة ثم قسمها.... والنقطة عند المهندس

(1) النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 58.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 181, 182.

(3) النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 59، ابن متويه: التذكرة ص 182 وأيضاً: بينيس مذهب الذرة عند المسلمين، ص 8.

غير ما ذهب اليه المتكلم فلهذا أخذ يرد عليه وإما ما مثله المتكلم فهو سطح عند المهندس لا نقطة[1] فهذا الجزء الذي يشغل المساحة ـ فيما يذهب ابن سينا ـ لا يمثل الجوهر الفرد كما يمثله المتكلم، بل هو أقرب إلى السطح لأنه يشغل مساحة من الدائرة.

ولا يقصد أصحاب هذا الرأي من إثبات مساحة للجوهر، أن له طولاً وعرضاً وعمقاً، بل المقصود به أن له حجماً، ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة منه، ذلك أن الطول هو تأليف معين بين هذه الأجزاء وكذلك العرض، فبهذا ينقدون الفرقة الثانية التي أنكرت وجود مساحة للجوهر الفرد، على اعتبار أن المساحة في عرفهم هي ما لها طول وعرض وعمق.

أما الفرقة الثانية، التي يمثلها العلاف والجبائي والفوطي والكعبي، فيعتقدون أن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق، وبناء على ذلك ليس له مساحة، لأن المساحة بحسب تعريف الجبائي لها «هي معرفة الطول والعرض والعمق»[2] ولذا قالوا إن مساحة الجوهر تكون بغيره عن طريق التأليف.

والواقع أن رأي الفرقة الثانية، يؤدي إلى صعوبات في تصوره، ذلك أنهم حين يرفضون وجود حسي للجوهر، فبناء على هذا يكون الجوهر الفرد افتراض عقلي أكثر منه وجود فعلي فكيف هذا وهم يقسمون الجسم المحسوس اليه. فكيف يقسم ما هو محسوس إلى ما هو غير محسوس؟ كما ينتج عنه صعوبة أخرى لا يقبلها العقل، ذلك أن الأجسام إذا ما كانت لها مساحة وهي مكونة من هذه الجواهر الفردة، فكيف يتكون ما له مساحة مما ليس له مساحة؟

وينقدهم ابن حزم في وصفهم للجزء الذي لا يتجزأ، بأن ليس له طول ولا عرض ـ كما سنرى نقد الكثيرين فيما بعد ـ ويتساءل: إذا كان هناك «جزء لا يتجزأ لا طول له إذا ضم اليه جزء آخر لا يتجزأ لا طول له، فأيهما يحدث له طول»[3] وينتج عن هذا إما أن تتكون الأجسام العظيمة ذات الطول من أجزاء لا طول لها وهذا محال، وإما الاقرار بأن الأجزاء لها حصة من الطول، وإذا كان كل واحد منهما له طول فكل واحد منهما يتجزأ، وهذا خلاف قولكم إنه لا يتجزأ»[4].

---

(1) ابن سينا: رسالة في إبطال أحكام النجوم ـ ضمن رسائل ابن سينا ـ تحقيق حلمي ضيا أولكن ص 50.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 181.

(3) (4) ابن حزم، الفصل جـ 5 ص 63.

وبنفس الفكرة يثبت ابن حزم العرض والعمق حتى يثبت أن الجزء ما هو إلا جسم ولا بد للجسم أن يتجزأ فيرى أن «الطول موجود في كل جزء على انفراده، وكذلك العرض والعمق، ثم لما اجتمعا الجزآن زاد الطول والعرض والعمق»[1].

وحتى يستطيع أصحاب هذا الرأي التخلص من هذه الصعوبات، حاولوا أن يصفوا الجوهر أن له حجماً، إلا أن هذا الحجم ليس له طول أو عرض أو عمق، بل هو متحيز، فكان التحيز عندهم هو أول صفات الجوهر وأهمها.

ويمكن اعتبار تصور أصحاب الرأي الثاني للجوهر أنه يقترب من التصور الرياضي للنقطة «إذ إن من صفات النقطة أنها لا تنقسم أصلاً»[2] كذلك تعريف أبي الهذيل للجوهر الفرد يقربه من تعريف النقطة الرياضية، وهذا ما يعبر عنه الجويني حين يقول: اتفق الاسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفراداً وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف واحد سائغ لا يتميز، وإلى ذلك سار بعض المتعمقين في الهندسة وعبروا عن الجزء بالنقطة وقطعوا واحد سائغ لا يتميز، والى ذلك سار بعض المتعمقين في الهندسة وعبروا عن الجزء بالنقطة وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم[3]. فهل يمكن حقاً اعتبار الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ بمثابة النقطة الرياضية[4]؟

في الحقيقة، أنه وقع خلاف ـ بين بعض الباحثين ـ حول امكانية تصور المتكلمين للنقطة بمعناها الرياضي، فعلى حين يشك بينيس في إمكان هذا التصور عند المتكلمين، أو أنهم كانوا يتصورون هذا عن شعور تام[5].

---

(1) المرجع السابق ص 64.

(2) الجرجاني: شرح المواقف ص 359، الغزالي: الحدود ص 337، ابن سينا: رسالة الحدود ص 30، ويقسم النقطة الى ثلاثة أنواع: مادية، رياضية، وميتافيزيقية. أما النقطة المادية فهي أصغر شيء ذي وضع يمكن أن يشار اليه بالاشارة الحسية، والنقطة الرياضية هي معنى هندسي أولي لا يمكن تعريفه إلا بالنسبة الى غيره، وهي ذات غير منقسمة لها وضع وهي نهاية الخط، والنقطة بتعريف آخر، هي شيء بسيط لا جزء له ولا طول ولا عرض ولا عمق لا بالعقل ولا بالوهم. وهذا تعريف أبي الهذيل نفسه للجزء الذي لا يتجزأ، أما النقطة الميتافيزيقية، فهي الموناد أو الذرة بتعريف ليبنتز جميل صليبا: المعجم الفلسفي جـ 2 ص 503.

(3) الجويني: الشامل ص 49.

(4) يذهب حنا الفاخوري في كتاب الفلسفة العربية جـ 1 ص 19، الى أن اعتبار المتكلمين الجوهر الفرد كنقطة هندسية، يدل على الأثر الفيثاغوري عليهم.

(5) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين ـ ترجمة د. أبو ريدة ص 6.

يذهب البعض الآخر[1] إلى أن هناك تطابقاً بين مفهوم الجوهر الفرد وبين النقطة بالمفهوم الرياضي ولا يرون محلاً لشك بينيس.

وإن كنت أميل إلى القول بأن المتكلمين الذين نفوا المساحة عن الجوهر الفرد يمكن أن يكون تصورهم للجوهر أقرب إلى التصور الرياضي للنقطة، إلا أن النقطة بالمعنى الرياضي شيء موهوم وعندهم الانقسام هو انقسام فعلي لأجزاء حسية، فكيف يقسم الموهوم ما هو فعلي؟ فهو وإن كان تصوراً تجريدياً، إلا أنه لم يكن تجريدياً تاماً يقربه من التصور الرياضي لأنه يرتبط عندهم باجسام وانقسامات فعلية متناهية ومحدودة، فيجب أن يكون هذا الانقسام إلى شيء ملموس.

أما من أثبت للجوهر الفرد مساحة، فهو بلا شك يخرج تماماً عن تصور النقطة الرياضية، وهذا التصور الأخير يمثله غالبية أصحاب الجوهر الفرد من معتزلة وأشاعرة[2] وماتريدية.

أما عن مصدر هذا التصور فنجد أن الآراء قد اختلفت فيه، فهناك من يرجع تصور المسلمين للجوهر على أنه النقطة الرياضية، إلى أنه مأخوذ من قول اقليدس من اليونان، وهناك من يرجع هذا الرأي إلى مفهوم الصفر الذي تأثروا فيه بالهنود.

إلا أننا نرى أن تصورهم للجوهر الفرد على أنه جزء لا يتجزأ لا يؤخذ من مفهوم رياضي لأنه يتعلق بمجال مادي تمثله طبيعة وأجسام.

5 ـ تماثل الجواهر عند أكثرهم

اتفق غالبية القائلين بالجوهر الفرد على أن الجواهر متماثلة، قال بهذا جمهور الأشاعرة والماتريدية، فقد ذهب الجمهور من المتكلمين إلى أن الأجسام متماثلة وإن اختلفت بصفات وعوارض[3] ووافقهم في ذلك أحد الشيعة، فقال. إن الجواهر كله

---

(1) يذهب الى هذا الرأي بعض المعاصرين من أمثال د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين جـ 1 ص 183، البيرنصري نادر: فلسفة المعتزلة جـ 1 ص 157، علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ 1 ص 473، د. سامي نصر لطف: فكرة الجوهر في الفكر الاسلامي ص 397، وأيضاً عبد الله عارف: أصول الاتفاق بين الزيدية والمعتزلة ص 142.

(2) الجويني: الشامل ص 62، ويتفق معهم أحد الشيعة، وهو الشيخ المفيد: أوائل المقالات ص 120.

(3) جمال الدين بن المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للطوسي ص 125، الاشعري مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 308، البغدادي: أصول الدين ص 35، وأيضاً ابن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي ص 201.

متجانسة، وإنما تختلف في نفسها من الأعراض، وعلى هذا القول جمهور الموحدين[1].

فالجوهر الفرد عند المتكلمين هو المادة الأولى، أو الاسطقس، وهو عنصر مشترك لجميع الأجسام ذو طبيعة واحدة،ويشبهه ابن رشد عند أصحابه بأنه أحياناً اسطقس، وأحياناً هيولى فيقول: قد يقال بأن اجزاء المركب من جهة الكمية هيولى المركب، وبهذه الجهة يطلق القائلون بالأجزاء التي لا تتجزأ عليها اسم الهيولى[2] وقد يقال الاسطقس، على الذي يرى أنه أقل جزء في الشيء على ما يرى أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ[3].

وإذا كان هناك اتفاق شبه عام حول القول بتماثل وتجانس الجواهر، وأنها من جنس واحد، إلا أنه قام خلاف حول هذه المسألة بين المعتزلة، وهذا الخلاف دار بين معتزلة البصرة، ومعتزلة بغداد.

ويذهب أبو هاشم الجبائي وأتباعه[5]، إلى القول بتماثل الجواهر، وأنها جنس واحد ويخبر عنهم النيسابوري قائلاً: «ذهب شيوخنا الى أن الجواهر كلها جنس واحد»[5].

في حين ذهب بعض معتزلة بغداد[6] الى عكس ذلك حين قالوا «إن الجواهر قد تكون مختلفة كما أنها قد تكون متماثلة»[7]. ويذهب بعض معتزلة آخرون[8] إلى أن الأجسام إنما هي مختلفة على الحقيقة، وهو قول كل من جعل الاجسام مجموعة أعراض فارجعوا اختلافها لاختلاف خواصها، فالأجسام هي «نفس الأعراض، والأعراض مختلفة بالحقيقة فتكون الأجسام على رأيهم أيضاً كذلك»[9] فالأجسام مختلفة لأن

---

(1) الشيخ المفيد محمد بن النعمان: أوائل المقالات في مذاهب المختارات ص 120.

(2) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين ص 30.

(3) المرجع السابق ص 31.

(4) وهم قاضي القضاة، النيسابوري، وابن متويه وغيرهم.

(5) النيسابوري: المسائل في الخلاف المقدمة ص 17 ,29، ابن متويه: التذكرة، ص 137 الأشعري: المقالات جـ 2 ص 308، د. بدوي: مذاهب الاسلاميين جـ 1 ص 302، وأيضاً علي فهمي خشيم: الجبائيان ص 155.

(6) ويمثلهم أبو القاسم البلخي الكعبي: أنظر مقدمة كتاب المسائل للنيسابوري ص 17.

(7) النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 29.

(8) يمثلهم النظام والجاحظ والخياط وغيرهم ممن رفض القول بالجوهر الفرد.

(9) جمال الدين المطهر: كشف المراد للطوسي ص 225.

الأعراض هي المكونة لأجسام مختلفة ومبنى دعواهم «أن الألوان والطعوم والأصوات أجسام»[1] فالجسم عندهم أعراض مجتمعة.

وما يهمنا في هذا المجال عند المعتزلة فرقتان: الأولى يمثلها الجبائي، والثانية يمثلها أبو القاسم البلخي الكعبي، أما الفرقة الثالثة التي يمثلها النظام فلن نتطرق اليها لأنها لا تمثل رأي أصحاب الجوهر الفرد.

وقد قام نزاع بين معتزلة البصرة، ومعتزلة بغداد، في محاولة من جانب كل منهما لتأييد رأيه، وقد أثبت هذا النزاع كل من النيسابوري في كتابه «المسائل في الخلاف» وابن متويه في كتابه «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض» وقد أورد كلاهما حجج فريق بغداد[2]، وأخذا في الرد عليهما، لاثبات صحة رأيهما وتفنيد الرأي الآخر، فعند الجبائي «الجواهر جنس واحد، واختلاف الجواهر واتفاقها لما فيها من الأعراض»[3]، ولذا فهم يوردون الحجج التالية لتأييد رأيهم:

أ ـ إن المخالفة والمماثلة بين الجواهر ترجع لصفة الذات، وما تقتضيه هذه الصفة، فإذا كانت كل الجواهر قد اشتركت في صفة الذات، وما هو مقتضى عنها فهي متماثلة، أما ما عدا هاتين الصفتين، فلاحظ له في وقوع الخلاف والوفاق، فإذا كان لا اختلاف في الصفات التي للجواهر، بل هي متماثلة فيما بينها ثبت أن الجواهر متماثلة، ويعنون بذلك أن الذرات المكونة للأجسام والعالم واحدة من حيث الأساس، أي أنها على هيئة ونمط واحد.

ب ـ إن صفات الجوهر محصورة، والجواهر كلها إما أن تكون مشتركة فيها، أو يصح أن تشترك فيها، أما إذا قيل لا تشترك فيها لأمكن أن نثبت لبعضها صفة لا تجب لغيرها، وهذا غير ما هو مشاهد، فهذه طريقة أخرى لاثبات تماثل الجواهر.

جـ ـ الجواهر لو كان فيها اختلاف لكان يجب فيما خالف غيره أن يفارقه في

(1) ابن متويه: التذكرة ص 49 وأيضاً التهانوي: الكشاف جـ 1 ص 37.

(2) عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ص 54.

(3) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 308، البغدادي: أصول الدين ص 54، وأيضاً الجويني: الشامل ص 156,153، ومن مذهب ديموقريطس أن الجوهر على صفات وخصائص معينة تكون ماهياتها، وهي ما تسمى بالصفات الأولية Primar Qualitaten تتمايز بها الجواهر، وهذا فرق جوهري بين ذرية ديموقريطس وذرية المتكلمين. أنظر بينيس: مذهب الذرة ص 8.

حكم يكشف عن الاختلاف، ولا تصح الاشارة إلى حكم يفترقان فيه، فيجب ارتفاع الخلاف بينهما، وزواله يقتضي ثبوت الوفاق، ووجب القول بتماثلهما.

د ـ كما يستدل على تماثل الجواهر والأجسام بأن الجسمين إذا اتفقا في اللون والقدر، والصورة، ورأيناهما ثم غبنا عنهما، وأدركناهما ثانياً، فإنه يلتبس علينا أحدهما بالآخر. فلأن الجواهر كلها متجانسة على جميع الوجوه، فلا وجه يقتضي اللبس الا تماثلهما... ووجود الأعراض بالجواهر، لا يغير حالهما في وجود التماثل، لأن التماثل راجع إلى ذات الجوهر، فهذه طريقة في إيراد هذه الأدلة[1].

فالأعراض هي ما تؤدي إلى اختلاف الأجسام، وهذا ما سوف نتعرض له عند الحديث، في الفصل الثاني لعلاقة الجوهر بالعرض، ذلك أن الأعراض عندهم هي سبب الاختلاف بين الأجسام المتكونة من الجواهر، أما الأجسام بدون أعراض فهي من جنس واحد، متماثلة لكونها مكونة من جواهر متجانسة، فما دامت الجواهر على جنس واحد، وهي التي يتكون باجتماعها الأجسام فلا شك أن الأجسام أيضاً متجانسة، لكن ما يقوم بها من الأعراض هو الذي يظهرها أمامنا مختلفة في صورها وأحكامها.

ولكن كيف لمذهب ما أن يرجع جميع ما في العالم من موجودات إلى أصل واحد وجنس واحد، أو ليس مثل هذا المذهب يشبه مذاهب قدماء اليونان مثل طاليس أو غيره، عندما أرجع أصل الموجودات إلى ماء، أو كما أرجعها غيره إلى نار، أو تراب، أليس مثل هذا المبدأ يعد ضرباً من القول بمبدأ الوحدة في بناء العالم المادي؟ بل أننا نلاحظ أن مثل هذه الفكرة القائلة بسيطرة فكرة الوحدة في الكون تبرز في نواحي عديدة من مباحثهم، إلا أن القول بتجانس الجواهر واختلافها قد لا يكون ذا أهمية كبيرة حيث إن الجواهر عند غالبيتهم لا توجد منفصلة عن الأعراض، بل يظهر الجوهر بأعراضه المختلفة، فتظهر الأجسام مختلفة بما يظهر عليها من أعراض.

وقد اتفق عامة الأشاعرة مع معتزلة البصرة في القول بتماثل الجواهر فيذكر البغدادي اتفاقهما في هذا بأنهم قالوا: «بتجانس الأجسام كلها، وقالوا إن اختلافها في الصورة وفي سائر الأحكام إنما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها، ووافقهم على هذا من المعتزلة الجبائي وابنه هاشم»[2] فالجواهر متجانسة متماثلة، واختلاف الأجسام في

---

(1) انظر ابن متويه: التذكرة ص 143:137، وأيضاً النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 37.

(2) عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ص 54.

الصورة، وفي سائر الأحكام إنما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها[1]، قال بهذا الباقلاني وأقام عليه الدليل[2]، وذكره كذلك الجويني[3] وعبد القاهر البغدادي[4].

واستدل الأشاعرة على صحة رأيهم في تجانس الأجسام، بأن أعظم أنواع الاختلاف بين الأجسام يظهر فيما نراه في الاختلاف بين الأرض، والماء والنار، والهواء، أو ما نراه من الاختلاف بين الحيوان والجمادات وأنواع النبات، وهذه الأنواع مع اختلافها في الصورة واللون والطعم والرائحة والوزن، يستحيل بعضها إلى بعض، لأن الأرض تنحل فتصير ماء كالملح عند الاذابة، والماء يستحيل حجراً عند التجمد، والحجر من جنس الأرض، وقد ينعقد الماء فيصير ملحاً، والملح من جنس الأرض، والهواء قد ينعقد بخاراً وهواء، والحيوان والنبات إذا أحرقا صارا رمادين، والرماد من جنس الأرض، فدلت استحالة هذه الأصول بعضها إلى بعض على أنها في الأصل واحدة، وجنس واحد، وان اختلافها في الصورة يرجع لاختلاف الأعراض القائمة فيها[5] وهذا ما ينقلنا إلى الفصل الثاني الذي نتناول فيه بقية عناصر العالم.

إلا أننا يجب أن نشير إلى محاولة الشيرازي التقريب بين مفهوم الفلاسفة ومفهوم المتكلمين حول تماثل المادة، فيذهب إلى أنهما قد اتفقا على القول بتماثل الأجسام، ولذا ينقد «النظام» القائل باختلافها قائلاً: «أما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلي، لا يتأتى على مذهب المانعين حتى لو قصد الالزام، بل الأقرب أن الأجسام بما هي أجسام متماثلة عند الحكماء والمتكلمين»[6]، ويعلل ذلك عند الفلاسفة بأنه مناط إثبات الصورة النوعية، وعند المتكلمين لاثبات الفاعل المختار. وإن القائل بالاختلاف إنما هو النظام، «وما أسخف ما في كلام صاحب المواقف ـ في رأي الشيرازي ـ تأييداً لمذهب النظام وإصلاحاً لفاسده»[7].

---

(1) أسقط الايجي هذا الموضوع من بحثه لأنه اعتبره مبحث طبيعي، ولا دلالة له في علم التوحيد ولم يتعرض له إلا الأشعري في المقالات.

(2) الباقلاني: التمهيد ـ تحقيق مكارثي ص 60,40 ,237,61، وتحقيق الخضيري المقدمة ص 23، وأيضاً محمد رمضان عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية ص 238

(3) الجويني: الشامل ص 97.

(4) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 197.

(5) النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 38.

(6) صدر الدين الشيرازي: الاسفار الأربعة مج 1 ص 436.

(7) أعتقد أنه لا يقصد بصاحب المواقف هنا الأيجي، لاختلاف مذهبه عن مذهب النظام وأكثر الظن أن=

تعقيب

لاحظنا أن قول المتكلمين بالجوهر الفرد ليس هو تقريراً لحقيقة واقعة ملموسة. لأن الجزء الذي لا يتجزأ يكاد يقترب عندهم من الافتراض العقلي، فكان تصور وجود الجوهر الفرد هو افتراضاً عقلياً لتصور معين للطبيعة في أنها تنحل إلى أجسام صغار هي جواهر افراد، أو أجزاء لا تتجزأ.

وبناء على هذا التصور أخذوا في تصور شكله، وما قد ينتج من مصاعب من كونه على شكل ما أو أن له مساحة أو لا، وقد ترددوا بين تصوره على أنه شيء مادي أو شيء عقلي، وإن كنا نميل إلى أنه طالما يدخل في تكوين أشكال طبيعية فمن الصعوبة القول إن ليس له مساحة أو على الأقل كما سيقولون له حيز.

كما أن قولهم بأن الجواهر جنس واحد، يقربهم من فكرة القول بوحدة أصل الموجودات كما هي عند بعض الطبيعيين من اليونان القائلين بالماء، أو الهواء، ولكن لما كانت الطبيعة مختلفة، وليست على صورة واحدة فكان من الضروري أن يلجأوا إلى عناصر أخرى هي التي تسبب اختلاف المظاهر الطبيعية، وهذا ما سنبحثه في الفصل التالي.

= المقصود بصاحب المواقف، هو ابن حزم الظاهري صاحب كتاب الفصل في الملل والنحل، لاقتراب رأيه في الجسم من رأي النظام.



الفصل الثاني

علاقة الجوهر الفرد بمكونات العالم الطبيعي

تمهيد

إذا كان الجوهر الفرد هو الأساس المكون للعالم الطبيعي عند القائلين به، إلا أن العالم عندهم يتكون من عناصر أخرى مشتركة أو متشابكة مع الجوهر الفرد.

فالعالم الطبيعي عند أصحاب الجوهر الفرد يتكون من ثلاثة عناصر: جوهر فرد، وأجسام متكونة من هذه الجواهر، وأعراض تلحق بالجوهر أو الجسم.

وهذا يختلف عن التقسيم اليوناني للذرة، التي تنقسم عندهم إلى قسمين:

أ ـ الذرات الأصلية.

ب ـ مركبات مؤلفة من هذه الذرات.

أما عند المتكلمين، فالأقسام الثلاثة هي العالم الطبيعي، فحسب تعريفهم للعالم أنه ما يتكون من ثلاثة أقسام: جواهر، وأجسام، وأعراض[1].

ويخالفهم في ذلك التعريف أو التقسيم، أبو منصور الماتريدي، الذي يقسم عناصر العالم إلى نوعين: عين، وهو جسم، وصفة وهي عرض[2]، ويشرح أبو المعين النسفي سبب هذا الرفض للتقسيم الشائع للعالم، أنه رأى في هذه القسمة عيب التداخل، فإن

(1) الباقلاني: التمهيد، تحقيق الخضيري ص 44، الجويني: لمع الأدلة ص 76، البغدادي: أصول الدين ص 33، الفرق بين الفرق ص 197، موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 220 البزدوي: أصول الدين ص 11، كمال بن الهمام: المسامرة بشرح المسايرة ص 18، الامام ابن تومرت: كتاب أعز ما يطلب ص 209، الملاحمي: المعتمد في أصول الدين ص 69، السنوسي: عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص 43، وأيضاً الرازي: الأربعون ص 3.

(2) الماتريدي: التوحيد تحقيق فتح الله خليف ص 40، وأيضاً الجويني: الارشاد ص 17.

الأجسام هي جواهر لأنها مركبة منها[1]، فاختار القول بأن العالم قسمان: أعيان وأعراض.

وقد تأثر بهذا القول الجويني، الذي يرى أن العالم كل موجود سوى الله تعالى، وهو أجسام محدودة المنقطعات وأعراض قائمة بها[2] وقد نجد تعريفاً ثالثاً عند الغزالي الذي يعرف العالم بأنه مجموع الأجسام الطبيعية[3].

وباجمال، فتعريف العالم عند أصحاب الجوهر الفرد، هو كل الموجودات الطبيعية وهي تنقسم الى جوهر فرد وجسم مؤتلف ومن صفة هي أعراض، وهما متقابلان[4]، ولذا سنعرض أولاً للصفة التي تلحق بهذه الجواهر وصلتها بهم ثم نعرض ثانياً لصلة الجوهر بالجسم، وذلك من خلال قسمين:

القسم الأول: صلة الجوهر الفرد بالعرض

الموجودات الطبيعية عند أصحاب الجوهر الفرد لا تخرج عن كونها جواهر أو أجسام أو أعراض، والأعراض هي التي تميز هذه الأجسام، حيث إن الجواهر بذاتها متشابهة ومتماثلة فتكون الأجسام المتكونة منها متشابهة ومتماثلة.

إلا أن المشاهد في الطبيعة عكس ذلك، فالأجسام مختلفة، فكانت الأعراض هي ما تؤدي إلى اختلاف الأجسام بعضها عن بعض، فتكون منها الحيوانية والانسانية والشم والنطق، فكلها جوهر واحد وإنما اختلفت بالأعراض لا غير[5]

ومن هنا يتضح لنا أهمية دراسة العرض عند المتكلمين وصلته بالجوهر الفرد، فهو الصورة التي يظهر بها هذا الجوهر أو ذلك الجسم، كما أن اختلافهم، فيما يبقى من الأعراض وما لا يبقى سيؤدي إلى نتائج هامة في اختلاف آراء بعضهم عن بعض.

بالاضافة إلى ذلك فإن الملازمة بين الجواهر والأعراض، ستكون هي القاعدة

---

(1) أبو المعين النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق حبيب الله حسن ص 23، تبصرة الأدلة جـ 1 ص 53، وأيضاً التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص 54.

(2) الجويني: العقيدة النظامية، تحقيق د. حجازي ص 16 وأيضاً الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 24.

(3) الغزالي: معيار العلم ص 302.

(4) الجويني: لمع الأدلة ص 77، أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة جـ 1 ص 53، 54، التمهيد لقواعد التوحيد ص 125 وأيضاً المقدسي البلخي: البدء والتأريخ جـ 1 ص 239.

(5) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 220، وأيضاً: أبو البقاء: الكليات ص 160.

الأساسية التي سيعتمد عليها المتكلمون لاثبات عقيدة من أهم عقائدهم ألا وهي حدوث العالم، وهو ما سنعرض له في الباب الثالث. ولذا يشير ابن متويه إلى ضرورة إثبات الأعراض وبيان أحكامها، لأن كثيراً من مسائل التوحيد لا تتم إلا بها[1].

وإذا كان المتكلمون قد درسوا «العرض» من جهات وزوايا مختلفة، إلا أننا هنا لن نركز على هذه الجهات كلها، بل سنقتصر فقط على توضيح اختلافاتهم حول الأعراض وصلة ذلك بالجوهر الفرد.

أولاً: تعريف العرض

أما عن تعريف معنى العرض، فسنجد أن هناك عدة تعريفات قد أخذ بها المتكلمون اختلف فيها المعتزلة عن الأشاعرة والماتريدية.

ـ يذهب البعض، ومنهم النظام، إلى أن الأعراض سميت كذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها، ولا يوجد عرض لا في مكان، أو يحدث عرض لا في جسم.

ـ ويذهب البعض الآخر إلى عكس ذلك، حيث إن العرض عندهم يجوز أن يوجد لا في جسم[2].

ـ ويذهب الكثيرون إلى تعريف العرض بناء على تفسيره اللغوي، وبالاستناد إلى معناه الشرعي فيقولون: إن الأعراض سميت كذلك لأنها لا لبث لها[3] فالأصل عند أهل اللغة أن العرض ما يعرض في الوجود، ولا يلبث لبث غيره، وقد يكون هذا المعنى مأخوذاً من قوله تعالى: ﴿**وقالوا هذا عارض ممطرنا**﴾ (سورة الأحقاف: 24) وقوله تعالى: ﴿**تريدون عرض الدنيا**﴾ (الأنفال: 67).

ويرجع بينيس سبب انتشار هذا المعنى عن غيره من معان إلى ورود هذا اللفظ في القرآن، فرجح اختياره، ويرى أن هذا دليل هام وشاهد على ما كان للقرآن من أثر كبير

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 247.

(2) يرفض الغزالي هذا التعريف ويرى أن العرض هو عبارة عن الموجود في موضوع أنظر الحدود للغزالي ـ ضمن كتاب المصطلح الفلسفي ـ تحقيق د. الأعسم ص 371.

(3) انظر هذا المعنى عند ابن متويه: التذكرة ص 219، الباقلاني: الانصاف ص 17، الجويني: الشامل ص 68، الصابوني: البداية من الكفاية ص 35، 36، الماتريدي: التوحيد ص 17، الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق د. محسن مهدي ص 95، وأيضاً ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة تحقيق عثمان أمين ص 13.

في وضع المصطلحات العربية[1].

ويذهب البعض الآخر، إلى تعريف آخر للعرض، وهو أن العرض ما يقوم بالمتحيز، فقسموا القائم بنفسه إلى قسمين: إما أن يكون متحيزاً أو لا يكون متحيزاً، والمتحيز عندهم ينقسم بدوره إلى جوهر فرد أو جسم، وأما القائم بالغير فهو العرض[2] فالأعراض هي ما تقوم بالمتحيز وتحل فيه، ومثلوها بالماء عندما يحل في الاناء.

وعند بعض المعتزلة هو ما لو وجد لقام بالمتحيز[3] وهذا الاختلاف بينهم وبين الفريق السابق يرجع إلى ذهاب هذا الفريق من المعتزلة إلى القول بأن الجوهر جوهر في العدم وكذلك العرض، عرض في العدم، وهو ما يعرف عنهم بفكرة شيئية المعدوم.

ويفضل الماتريدي تعريفاً آخر للعرض، فيسميه صفة، ويعتبر أن تسميته صفة أقرب إلى الأسماء الاسلامية[4] ولذا فهو يقسم العالم الى: عين وهو جسم أو جوهر، وصفة أي عرض، وهذا ما يذكره عنه الجويني دون تحديد اسمه قائلاً: «قال بعض الأئمة إن العرض صفة»[5] كما يذكره عنه الأيجي، وإن كان ينسبه إلى بعض الأشاعرة في تعريفهم للعرض بأنه ما كان صفة لغيره[6].

إلا أن رأي الماتريدي قد قوبل بمعارضة الأشاعرة لأنه يُسقط الصفات السلبية، فإنها صفة لغيرها، وليست أعراضاً، كذلك نقده المعتزلة لأن الصفة والوصف عندهم يرجعان إلى قول الواصف، وليس العرض صفة لمحله على أصولهم.

ويمكن إجمال رأي المتكلمين في معنى العرض والمقصود منه بأنه «احوال وصفات الجوهر كالحركة في المتحرك والبياض في الأبيض»[7].

---

(1) بينيس: مذهب الذرة ص 18.

(2) الرازي: معالم أصول الدين ص 33، الجويني: لمع الأدلة ص 77، الشامل ص 53، السنوسي: عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص 58، وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 191.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 4 (الرؤية) ص 39، الجرجاني: شرح المواقف ص 192 وأيضاً التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 1 ص 289.

(4) الماتريدي: التوحيد ص 37، وبنفس المعنى يذكره البزدوي في أصول الدين ص 11.

(5) الجويني:الشامل ص 68.

(6) الجرجاني: شرح المواقف ص 191، وأيضاً التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 1 ص 289.

(7) الخوارزمي: مفاتيح العلوم ص 18.

ثانياً: أنواع الأعراض

انقسم المتكلمون في تحديد هذه الأنواع إلى ثلاث فرق:

ـ **الفرقة الأولى:** قالت بعدد متناه من الأعراض[1] وهذه الفرقة يمثلها غالبية المتكلمين من معتزلة أو أشاعرة أو ماتريدية، وهذه الأعراض تشمل «الأكوان والألوان، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والرائحة والطعوم والصوت والبقاء، والحياة، والعلم والجهل، والنظر والشك، السهو، القدرة، العجز، الارادة، السمع، البصر، العمي، الكلام، الخاطر، الألم واللذة، الفكر، والاعتقاد».

واستدلوا على القول بتناهي الأعراض بالاستقراء وببرهان التطبيق[2]، وإن كان بعض المعتزلة مثل الجبائي وأتباعه قد جوز وجود عدد لا متناهي من الأعراض وأيضاً الباقلاني من الأشاعرة أجاز وجود عدد لامتناهي من الأعراض مستشهداً في ذلك بدليل شرعي، وإن كان ما ذكره من لا تناهي الأعراض يوجد في العالم العلوي.

ـ **الفرقة الثانية:** قالت بوجود عدد لامتناهي من الأعراض، وحجتهم في ذلك أن كل نوع من الأعراض الموجودة في الأجسام لا نهاية لها في كل نوع منها[3] ويمثل هذا قول معمر بن عباد السلمي.

ـ **الفرقة الثالثة:** تمثل رأي النظام القائل بأن الأعراض كلها أجسام[4]، ولم يعترف إلا بعرض واحد هو الحركة، وأن الأعراض كلها من جنس واحد، وهذا ما دفع أهل السنة إلى تكفيره، حيث يؤدي هذا إلى أن فعل النبي ﷺ من نفس وجنس فعل الشيطان الرجيم[5].

---

(1) أنظر تحديد هذه الأنواع عند القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 92، ابن متويه: التذكرة ص 41:34، النيسابوري: في التوحيد ص 256,255، البغدادي: أصول الدين ص 35:33، الأربعون ص 5,4، التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص 48، وأيضاً: الصابوني: الكفاية من الهداية ص 36.

(2) الجرجاني: شرح المواقف ص 192.

(3) عبد القاهر البغدادي: الملل والنحل ص 120، الفرق بين الفرق ص 92، أصول الدين 47، وأيضاً الجاحظ: البيان والتبيين: الهامش ص 105.

(4) البغدادي: الملل والنحل ص 95، وينقد ابن متويه النظام في قوله أن الأعراض أجسام، أنظر التذكرة ص 252:250.

(5) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 198، وأيضاً: أصول الدين ص 48,47.

وسنرى ـ فيما بعد ـ أن إثبات وجود هذه الأعراض بأنواعها سيكون له وظيفة هامة عند المتكلمين في إثبات حدوث العالم ووجود الخالق.

ثالثاً: علاقة الجوهر الفرد بالعرض

أما عن علاقة الجوهر بالعرض فسنجد أكثر المتكلمين قد اتفقوا على استحالة خلو الجوهر عن عرض ما وإن اختلفوا في هذا العرض سواء كان كوناً أو لوناً أو جميعها، ويمكننا تقسيم آراء المتكلمين حول علاقة الجوهر بالعرض، وامكان تعريه عن الأعراض، أو استحالتها إلى أربع فرق:

ـ **الفرقة الأولى:** يمثلها رأي الصالحية من المعتزلة:

يذهب الصالحي إلى جواز وجود الجوهر خالياً من الأعراض كلها[1]، إلا أن هذا الرأي اعتبره خصومه أنه يدخله ضمن أصحاب الهيولى، الذاهبين إلى أن هيولى العالم كانت شيئاً واحداً خالياً عن الأعراض ثم حدثت فيه الأعراض ويعللون ذلك بأنه إذا صح قول الصالحي بتعري الجوهر عن الأعراض فما الذي سيعتمد عليه ليفسد به قول أصحاب الهيولى إذا ادعوا قدم الهيولى وزعموا أنها كانت في الأزل خالية من الأعراض، ثم حدثت الأعراض فيها، وكل قول يلزم عنه مقالة فاسدة فهو فاسد[2].

ويضيف الجويني نقداً مماثلاً، وهو إلزام الصالحي القول بقدم الجواهر، بناء على قوله بتعري الجواهر عن الأعراض، فيقول الامام: إذا جوزت الجواهر عن الأعراض، فكيف تستدل على حدث الجواهر[3]؟ فلا سبيل إلى ثبوت حدوث الجواهر سوى القول باستحالة تعريها عن الأعراض.

ـ **الفرقة الثانية:** يمثلها، أبو هاشم الجبائي وأتباعه من معتزلة البصرة، القائلين بأن الجوهر يجوز أن يخلو من كل عرض ما خلا الكون[4] ويقصدون بالكون، الحركة والسكون والمجامعة والمفارقة[5] ويدللوا على هذا بوجود أجسام خالية من الطعم،

(1) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 573,570، وأيضاً: الجرجاني: شرح المواقف ص 449.

(2) البغدادي: أصول الدين ص 58 ,59.

(3) الجويني: الشامل ص 103.

(4) النيسابوري: المسائل ص 62، ابن متويه: التذكرة ص 124، البغدادي: أصول الدين ص 56 وأيضاً الملل والنحل ص 134.

(5) الرازي: الأربعون ص 5، أبو البقاء، الكليات ص 160، وأيضاً الجويني: الارشاد ص 17.

واللون والرائحة، لكن ليست خالية عن الحركة والسكون.

ـ **الفرقة الثالثة:** يمثلها أبو القاسم الكعبي وأتباعه من معتزلة بغداد، ويتفق معهم الجبائي وآخرون وهؤلاء قالوا: بجواز خلو الجوهر عن كل الأعراض ما عدا اللون[1].

وقد دار خلاف بين هذين الفريقين الأخيرين، وقد استدل البصريون على صحة رأيهم بعدة أدلة نذكر منها:

1 ـ إن الجوهر غير اللون، فكان الواجب أن يخلق الجوهر، ولا يخلق اللون حيث لا يوجد بينهما تعلق.

2 ـ إن اللون يحتاج إلى تحيز الجوهر، والجوهر يحتاج في تحيزه إلى وجوده، فقد احتاج اللون في وجوده إلى وجود الجوهر، فلا مانع يمنع من جواز خلوه عن اللون «فقد ثبت بهذه الجملة أنه لا يحتاج الجوهر إلى اللون في وجه من الوجوه»[2].

ولم يكن الخلاف الأكبر بين هذين الفريقين، بل كان بينهم وبين الأشاعرة، فقد نقدهم الأشاعرة، حيث إن إثبات الأعراض له أهميته في إثبات العقائد، ولا يكفي عندهم إثبات نوع معين من الأعراض.

وينقد البغدادي هذين الفريقين القائلين بجواز خلو الجوهر عن بعض الأعراض، ويرى أن هذا الرأي سيقربهم من القائلين بقدم الهيولى، وبالتالي قدم العالم، فهم ينفصلون عن أصحاب الهيولى، إذا قالوا إنها ـ أي الجواهر ـ كانت خالية عن بعض الأعراض.

وكذلك ينقدهما الجويني، ويرى أن القول بجواز خلو الجوهر عن بعض الأعراض هو قول خاطىء، فإذا «صدر هذا عن البصريين في الألوان انتقض عليهم بالأكوان وإن صدر عن البغداديين في الأكوان بطل بالألوان، وإن صدر عن الصالحي فيبطل من أوجه»[3].

كما أن اتفاق العامة من الأشاعرة على استحالة خلو الجوهر عن الأعراض مع

---

(1) النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 62، وأيضاً البغدادي: أصول الدين ص 56 ,57.

(2) انظر نقد النيسابوري لمعتزلة بغداد في هذا المجال في كتاب المسائل ص 62:64 وأيضاً: ابن متويه: التذكرة ص 124.

(3) الجويني: الشامل ص 95.

قيامها به يوجب هذه الاستحالة في مفتتح النظر، وإذا كان الجوهر لا يخلو عن الألوان لأن اللون الذي قام به أولاً لا يعدم إلا بطروء ضد، والضد لا يعدم إلا بطروء ضد آخر وهكذا، فإن نفس الشيء يمكن قوله في الأكوان.

أما استدلال المعتزلة ببعض الأجسام مثل الماء والهواء بأن لا لون لها، أو الحجر لا طعم له، أو أن الهواء ليس بمدرك، فهو قول خاطىء فيما يذهب الجويني، حيث إن الماء له لون، ولا ينكر لونه إلا معاند، فهو ملون بلون يخالف سائر ألوان الأجسام، كما أن من نفي الطعم، قوله خاطىء أيضاً، فإذا سحق حجراً واستف سحاقته لادرك طعمه، ويعلل سبب عدم إدراكنا الهواء بأنه موجود، وإن كنا لا ندركه.

يتضح لنا من هذا غرض الجويني وغيره من الأشاعرة من عرض هذه الدلالات وهو التأكيد على ملازمة الأعراض للجواهر، حيث إن إثبات وجودهما معاً سيدلل به على حدوثهما، وحدوث العالم.

ـ **الفرقة الرابعة:** يمثلها الأشاعرة والماتريدية، فقالوا بامتناع خلو الأجسام عن الأعراض[1]، وهذا الامتناع يرجع عندهم إلى أن الأجسام متجانسة لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة، وأن تميز الأجسام يكون باختلاف الأعراض.

فالأعراض لها ضروب مختلفة عندهم، كل ضرب له معنى واحد ينطبق على مسميات مختلفة مثل الطعم ينطبق على الحلاوة والمرارة والملوحة وغيرها، أو معنى اللون ينطبق على السواد والبياض والحمرة إلى آخره.

ولا ينفك الجوهر عن حمل نوع واحد من كل جنس من هذه الأجناس المتضادة، فإن كل جوهر لم يكن فيه عرض الحياة فلا بد أن يكون فيه عرض الموت، وإذا كان فيه عرض الحياة، فلا بد أن يلحقه أنواع أخرى من أجناس الأعراض اللاحقة به، مثل العلم أو الجهل، أو الارادة أو ضدها، وهكذا لأن «الله عزّ وجلّ إذا لم يخلق عرضاً، خلق ما يضاده وإلاّ لزم تعري الجواهر عن المتضادات من الأعراض وذلك فاسد»[2] وكما لا يجوز خلو الجوهر عن هذه الضروب، فكذلك لا يجوز أن يحتمل ضربين منهما معاً. أما إذا افترض أن خلا الجسم عن مثل هذه الأعراض، لم يكن ذلك الجسم شيئاً من الأجسام

---

(1) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 573,571، الجويني: لمع الأدلة ص 79، الشامل ص 98، البغدادي: الفرق بين الفرق ص 198، أصول الدين ص 56، وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 449.

(2) الأشعري، مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 571.

المخصوصة المتميزة عن غيرها، بل كان جسماً مطلقاً غير مخصوص أو متعين، والمطلق لا وجود له، فوجب عندهم القول بملازمة الأعراض للجواهر.

وهذه الملازمة بين وجود الجوهر والعرض مبنية على حكمين من أحكام العرض:

1 ـ استحالة قيام العرض بالعرض، بل لا بد أن يكون العرض بالجوهر.

2 ـ استحالة قيام العرض بنفسه.

رابعاً: موقف الفلاسفة من الأعراض

إذا كان الموجود الطبيعي يتركب عند المتكلمين من جوهر وعرض يلحق بهذا الجوهر، فكذلك الموجود عند الفلاسفة يتركب من جوهر وعرض، إلا أن هناك خلافاً بين الجنسين عند كل منهما.

حيث إن الجوهر عند الفلاسفة يتكون من خمسة أنواع:

- الصورة وهي الهيئة التركيبية التي يتقوم منها الجسم.
- المادة وهي المحل للصورة.
- المركب من الصورة والمادة وهو الجسم.
- جوهر مجرد عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس التي يظهر آثارها في توسطها للمادة وإن كانت مجردة.
- المجرد عن المادة في ذاته وفعله وهو العقل.

أما عند المتكلمين، وخاصة أصحاب الجوهر الفرد، لا يسلمون إلا بالجواهر المادية فقط.

كذلك يختلف معنى العرض بين المتكلمين والفلاسفة، سواء في معناه أو عدده أو ملازمته للجوهر.

بالنسبة للمعنى: يعرف الفارابي العرض بقوله: «أما في الفلسفة فإن العرض يقال على كل صفة وصف بها أمر ما، ولم تكن الصفة محمولاً حمل على الموضوع، أو لم يكن المحمول داخلاً في ماهية الأمر الموضوع أصلاً، بل كان يعرف منه ما هو خارج عن ذاته وماهيته»[1].

(1) الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق د. محسن مهدي ص 95.

ويحدده ابن سينا كذلك بعدة معانٍ منها أن العرض اسم مشترك فهو «عرض لكل موجود في محل، وعرض لكل موجود في موضوع، وعرض لكل معنى موجود للشيء خارجاً عن طبعه، وعرض للمعنى الكلي المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم، وعرض لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يقارنه، وعرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون[1].

ومن هذه التعريفات يمكن تحديد أنواع العرض عند الفلاسفة بأنها تندرج تحت نوعين من الأعراض:

النوع الأول: العرض الذاتي، وهو يضم نوعين أحدهما سببه يقع على الجوهر وهو المقدار، والثاني لا يكون كذلك ويكون خارجاً من ذات الجوهر ويضم الكمية كالعدد والطول والزمان والكيفية، مثل الصحة والسقم والتعقل.

أما النوع الثاني: وهو العرض غير الذاتي، وينقسم إلى سبعة أنواع: أحدها الاضافة مثل الأبوة والصداقة، والاين وهو كون الشيء في مكانه مثل أن يكون أعلى وأسفل، والمتى وهو كون الشيء في الزمان، والوضع وهو حال وضع أجزاء الجسم في الجهات المختلفة وأن يفعل، وأن ينفعل[2].

ومن الواضح أن هذه التقسيمات تخالف تقسيمات الأعراض عند المتكلمين، والتي سبق أن عرضنا لها، فتكون أنواع الأعراض بناء على هذا التقسيم عند الفلاسفة تسعة أنواع في حين أنها عند المتكلمين لا يسلمون إلا بعرض الكيفية فقط.

فكان عدد المقولات التي قال بها فلاسفة الاسلام متأثرين بأرسطو في ذلك، عشر مقولات جوهر وتسعة أعراض، على حين أن المتكلمين قد استنكروا هذه المقولات. وهؤلاء في رفضهم للصورة والهيولى الأرسطية حاولوا أن يكون العالم من جواهر فردة منفصلة دائماً ولا يكون في تلاقيها أي مركب، إذن ليس ثمة خط، ولا سطح ولا كم متصل، ولا زمان ولا إضافة وكل ما هناك جواهر فردة متحركة.

فكانت المقولات عند المتكلمين ثلاثاً لا عشراً، وهي الجوهر وأعراضه التي

---

(1) ابن سينا: الحدود، تحقيق جواشون، ص 25 وأيضاً د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي جـ 2 ص 69.

(2) ابن سينا: التعليقات ص 175,174، وعلى الرغم من قوله أنهم سبعة، إلا أنه يذكرهم ستة، وهناك عرض «الملك». أنظر الجرجاني: شرح المواقف ص 194.

يجمعها الكيف والأين الذي يتحرك فيه، أما المقولات الأخرى فهي مجرد مظاهر واعتبارات ذهنية[1] مثال ذلك: الزمان، كما سنرى، له وجود وهمي، وهو مجرد ارتباط الوقائع في الذهن، كذلك الاضافة التي لا يمكن تصور وجودها بمعزل عن الذهن.

إلا أن ما يهمنا هنا هو توضيح الفرق بين المتكلمين والفلاسفة حول ملازمة الجوهر لاعراضه، ومتى حدثت هذه الملازمة، لأن هذا الاختلاف بينهما، سيؤدي بأحد الفريقين إلى القول بحدوث العالم والآخر القول بقدم العالم.

فالأعراض عند المتكلمين ستكون حادثة متغيرة ولا تنفك عن الأجسام، فكان حكم الأجسام هو نفس حكم الأعراض، وهو الحدوث، أما عند الفلاسفة، فالأعراض تنفك عن الأجسام والجواهر ـ فأمكن وجود الهيولى منذ القدم ـ ثم تطرأ عليها الأعراض مشكلة للموجودات، فكان العالم قديماً، وإن كان التفصيل في هذا سنترك عرضه في الفصل الأول من الباب الثالث.

القسم الثاني: علاقة الجوهر الفرد بالجسم الطبيعي

الكلام عن الجوهر الفرد يتبعه الحديث عن الجسم، لأن الجسم عند أصحاب الجوهر الفرد يتكون من هذه الجواهر، ويمكن تحديد الجسم بأنه «أصغر جزء طبيعي له خواص وصفات معينة، على اعتبار أن الجوهر أصغر جزء خال من الصفات الطبيعية، ويدخل في تكوين الأجسام»[2] فعندهم كل جسم من أجسام العالم «ينتهي بالقسمة إلى جزء لا يتجزأ»[3].

واعتبر بعض المتكلمين الجوهر هو الجسم، والبعض الآخر قال إنه جزء من الجسم، ويقسمهم الأشعري في ذلك إلى ثلاثة أقوال:

- قائلون: ليس كل جوهر جسماً، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسماً وهو رأي أبي الهذيل ومعمر والجبائي.
- قائلون: لا جوهر إلا جسم، وهذا قول الصالحي وأحياناً ينسب للباقلاني حيث يعتبر أن الجوهر جسم.

(1) د. مدكور: مقدمة كتاب مقولات الشفاء لابن سينا ص 13.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 47، وأيضاً عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف ص 126.

(3) عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ص 35.

قائلون: الجواهر على ضربين: جواهر مركبة، وجواهر بسيطة غير مركبة، «فما ليس بمركب من الجواهر فليس بجسم، وما هو مركب منها فجسم»[1] والى هذه الفئة الثالثة ينتمي أكثر القائلين بالجوهر، فيكون الجسم داخلاً تحت الجوهر، ويكون الجوهر داخلاً تحت الجسم.

أولاً: نقد الفلاسفة لتعريف الجسم عند المتكلمين

اختلف تعريف الجسم عند كل من المتكلمين والفلاسفة، وكان سبب الخلاف هو نظرة كل منهما إلى مكونات الجسم، فبينما يرى الفلاسفة أن الجسم هو المركب من الهيولى والصورة يرى المتكلمون أن «الجسم هو المؤتلف»[2] فالجسم عند أكثرهم يتألف من عدة أجزاء هي جواهر أو ذرات أو أجزاء لا تتجزأ وكلها بمعنى واحد.

وإذا حاولنا أن نقف عند مفهوم الجسم عند المتكلمين والفلاسفة سنجد بينهما خلافاً واضحاً في تعريف الجسم، بل سنلاحظ اختلافاً آخر بين المتكلمين أنفسهم عند تعريف الجسم، فقد قام نزاع بين المعتزلة والأشاعرة في تحديد معنى الجسم في اللغة، وهل يطلق على المؤلف في الجهة الواحدة أم على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث؟

أ ـ تعريف المعتزلة

يذهب معظم المعتزلة إلى أن الجسم هو المتحيز القابل للقسمة في ثلاث جهات، على أساس أن تعريف الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق[3]، أو ما كان فيه «الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق»[4] أو كما يذكر عنهم الخوارزمي أنه

(1) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 307 ,308.

(2) الآمدي: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص 109.

(3) اليافعي: مرهم العلل المعضلة ص 325، ابن حزم: الفصل جـ 4 ص 42، الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 303، الجرجاني: شرح المواقف ص 354، جمال الدين بن المطهر: شرح تجريد الاعتقاد ص 125، البلخي: البدء والتأريخ جـ 1 ص 38، ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1048، التهانوي: الكشاف جـ 1 ص369، البيضاوي: طوالع الانوار ص 237، الصابوني: البداية من الكفاية ص 35، الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 9 ابو البركات البغدادي: المعتبر مج 2، الطبيعيات ص 7، وأيضاً: الكردستاني: تقريب المرام جـ 2 ص 3.

(4) ابن تيمية: منهاج السنة جـ 2 ص 246.

المجتمع من الجواهر طولاً وعرضاً وعمقاً[1].

ولعل المعتزلة قد أخذوا هذا التفسير عن المعنى اليوناني القائل بأن الجسم هو ذو الثلاثة أبعاد التي هي الطول والعرض والعمق، وهو ما ملأ مكاناً[2].

ويتشابه تعريف الجسم عند المعتزلة بتعريف الجسم عند الكندي، حين يعرف الجسم عن طريق أبعاده الثلاثة قائلاً: «أما ما له طول فقط أعني به الخط، وأما ما له طول وعرض فقط أعني به السطح، وأما ما له طول وعرض وعمق أعني به الجرم»[3] ويقول في موضع آخر «الجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة أعني طولاً وعرضاً وعمقاً»[4].

وإذا كان هذا التعريف من الكندي يتشابه مع تعريف المعتزلة، إلا أنه يختلف عنهم في أن هذه الأبعاد لا تتركب عنده من الجواهر الفردة كما هي عند المعتزلة.

فالجسم عند المعتزلة يتكون من أبعاد ثلاثة هي الطول والعرض والعمق، وكل بعد من هذه الأبعاد يتركب من جواهر أو أجزاء، فالخط هو ما يتركب من الجواهر طولاً وعرضاً وعمقاً[5].

كما يذهب بعض المعتزلة ممن ليس من أصحاب الجوهر كالنظام إلى تعريف الجسم بأبعاده وأنه متكون من أعراض مجتمعة[6] على اعتبار أن الطول والعرض والعمق ما هي إلا أعراض تطرأ على الجسم.

والمعتزلة ـ ما عدا الاسكافي ـ يعرفون الجسم «هندسياً»، أي يتكلمون عن أبعاده الظاهرة، ولا ينفذون إلى ما وراء هذا، وهذا ما أدى بأبي الهذيل إلى أن يعرف الجسم بأنه «ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل»[7] فهو يعرف الجسم بجهاته وأبعاده

---

(1) الخوارزمي: مفاتيح العلوم ص 18، وأيضاً أبو البركات: المعتبر مج 2 ص 7.

(2) فلوطرخس: الآراء الطبيعية ص 116.

(3) الكندي: رسالة في تناهي جرم العالم ضمن رسائل فلسفية، تحقيق د. أبو ريدة جـ 1 ص 187.

(4) الكندي: رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ص 204، ونفس المعنى في رسالة في الفلسفة الأولى جـ 1 ص 120.

(5) ابن متويه: التذكرة ص 47, 48 وأيضاً: ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص 12.

(6) البزدوي: أصول الدين ص 12.

(7) ابن متويه: التذكرة ص 48، الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 302, 303، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 1 ص 37، بينيس: مذهب الذرة ص 5، أوتوبريتزل: مذهب الجوهر الفرد ضمن كتاب الذرة ص 134، وأيضاً: د صبحي في علم الكلام جـ 1 ص 27.

فقط، وهذا يدل على ما كانوا يتمتعون به من نظر حسي للعالم والطبيعة.

ب ـ تعريف الأشاعرة وبعض الماتريدية

وهناك تعريف آخر للجسم أخذ به الاسكافي من المعتزلة، واتفق معه غالبية الأشاعرة والماتريدية وهو قولهم: إن الجسم هو المؤلف أو هو «الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالأبعاد الثلاثة»[1].

ويعرف الباقلاني معنى الجسم في اللغة بأنه ما يفيد التأليف، يدل على ذلك قولهم: رجل جسيم وزيد أجسم من عمرو، وهذا اللفظ من أبنية المبالغة، وقد اتفقوا على أن معنى المبالغة في الاسم مأخوذ من معنى الجسم، فإذا «كان قولهم المؤلف المركب مفيداً لكثرة الاجتماع وجب أن يكون قولهم جسماً مفيداً كذلك»[2] فمفهوم الجسم إذن بحسب اللغة يفيد التأليف والاجتماع، وبحسب تصورهم للطبيعة مؤلف من جواهر فردة.

والى هذا يذهب الجويني حين يعرف معنى الجسم عندهم بأنه في اصطلاح الموحدين هو المؤلف[3] وهو كذلك مذهب الغزالي حين يرى أن كل مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر أو مؤلف من جواهر، أو مؤتلف من جواهر، وإن كان متحيز ان ائتلف إلى غيره سمي جسماً[4].

هذا التعريف اتفق عليه غالبية الأشاعرة في المشرق، وكذلك من ظهر منهم في

---

(1) الكردستاني: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام جـ 2 ص 3.

(2) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي: ص 17 ,95 ,199، الانصاف ص 16، الجرجاني: شرح المواقف ص 355، بينيس: مذهب الذرة المقدمة ص هـ، زهدي جار الله: المعتزلة ص 141، ولكن نجد أن ابن تيمية يتفق معهم في أن الجسم في اللغة هو المؤلف والمركب إلا أنه يرفض أن يكون المقصود بذلك كونه مركباً من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة منهاج السنة جـ 2 ص 440، ورفض ابن تيمية لفكرة الجوهر إنما هي تابعة لرفضه لكل ما لم يأتي به صريح الدين أو ليس من لغة العرب الأصلية، إلا أننا سبق أن ذكرنا ان كلمة ذرة مساوية للجوهر الفرد، وقد ذكر لفظ الذرة ست مرات في القرآن الكريم، انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن ـ تصنيف عبد الباقي ص 270، وهي تعني النسبة الضئيلة من الأشياء، أو أقل نسبة يمكن تخيلها أو وجودها.

(3) الجويني: الارشاد ص 17، اليافعي: مرهم العلل المعضلة ص 325، وأيضاً الموسوعة العربية المختصرة ـ لفظ جوهر ص 673.

(4) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 24.

المغرب العربي مثل أبي بكر بن العربي[1] وقد قال به بعض الماتريدية أيضاً.

جـ ـ تعريف الماتريدي

أما عند الماتريدي، فنجده لا يحد تعريفاً معيناً للجسم، فهو أحياناً يثبت أنه اسم ذو الأجزاء كالطويل والعريض والمؤلف، أو اسم ذو الجهات، أو اسم يحتمل النهايات، أو اسم ذو الأبعاد الثلاثة، وأن الجسم غير واقع في الشاهد على ما لا يحتمل التجزئة[2].

وواضح من هذا أن الماتريدي لا يحدد تعريفاً بعينه للجسم، بل يورد عدة تعريفات للجسم ليثبت بها أنه مركب أو مؤلف، وعلى ذلك يمكن أن يكون قريباً من تعريف الأشاعرة فكلاهما يقول إنه المؤلف. فالحد الصحيح عندهم أن الجسم هو المتركب[3].

لكن هل اختلاف تعريف الجسم بين هذه الفرق يعني أنه اختلاف حقيقي؟

لا أعتقد أن بينهم خلافاً حقيقياً حول مفهوم الجسم، لأنه عند المعتزلة هو المؤلف الذي ينقسم إلى ثلاث جهات، وعند الباقين ينقسم إلى جزأين، فما يقبل القسمة عند المعتزلة إذا كان في جهة واحدة فقط فهو الخط، وإن قبل القسمة في جهتين فهو السطح وإلا فهو الجسم، أما عند الآخرين فتكون القسمة في جهة واحدة، فكل متحيز عندهم إما أن يقبل القسمة فهو جسم، أو لا يقبلها فهو الجوهر الفرد. ولا اختلاف بينهم في المعنى بل في القسمة[4]، فكل هذه التعريفات تقوم على تصور أن الجسم يتكون من أجزاء لا تتجزأ، ولذا نقد الفلاسفة هذا التعريف.

د ـ نقد الفلاسفة لحد الجسم عند أصحاب الجوهر

والتعريف السابق للجسم عند المتكلمين يخالف حد الجسم عند الفلاسفة، وهذا الاختلاف يرجع إلى أساس تصور كل منهما لتكوين الجسم الطبيعي، فيقول الرازي: إن «هذين التعريفين تعريف الفلاسفة والمتكلمين متفرع على أن الجسم هل هو مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ؟»[5].

---

(1) أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم ص 156، وأيضاً عمار طالبي: آراء أبي بكر الكلامية ص 166.

(2) الماتريدي: التوحيد ص 38، 39، وأيضاً د. عبد الفتاح المغربي: امام أهل السنة والجماعة ص 97.

(3) الصابوني: البداية من الكفاية ص 35.

(4) الأصفهاني: مطالع الأنظار ص 236.

(5) الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 9.

وقد رفض المتكلمون الأخذ بالقياس الأرسطوطاليسي لملابسته للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد ـ كما يوضحه ابن خلدون ـ ولهذا رفضوا الأخذ بحد الجسم الذي يعرف الشيء بالتوصل إلى ماهيته، حسب رأي أرسطو، ومن اتبعه من الفلاسفة المسلمين، وهو ما يكون بالجنس والفصل[1].

فالجسم مثلاً كما يعرفه ابن رشد يقال على ضربين: أحدهما من جهة الكمية فقط، والثاني من جهة الكيفية والصورة، وبهذه الحجة يقول إن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة والحد مؤلف من جنس وفصل[2].

أما الحد عند أصحاب الجوهر الفرد، فيقصدون به التمييز بين المحدود وغيره ليس إلا، ولذا لا يقولون إن الأجسام مؤلفة من هيولى وصورة، بل أن الأجسام عندهم «مؤلفة من جواهر فردة يتألف الامتداد من تألفها»[3].

بالاضافة إلى أنهم رفضوا القول بالجواهر المجردة التي يقول بها الفلاسفة واحتجوا بأنه لو كان ههنا موجود ليس بجسم، ولا جسماني لكان مشاركاً لواجب الوجود ـ أي الله ـ في هذا الوصف فيكون مشاركاً له في ذاته[4] بالاضافة إلى أن الجسم موجود طبيعي له أبعاد وجهات لذلك كان صعباً عليهم تصور جوهر مجرد.

ويفسر لنا دي بور هذه الاعتراضات عند المتكلمين، بأنهم لا يرون موجوداً حقيقياً ومجرداً سوى الله تعالى، لذا كان القول بالجواهر المجردة لم يكن من شأنه أن يتفق مع المتكلمين القائلين بوحدانية الله[5].

أما عند الفلاسفة، فلما كانوا يقرون بالجواهر المادية والمجردة، فقد رفضوا تصور الجسم على أنه هو المؤلف من أجزاء لا تتجزأ أو جواهر فردة، فقد حرص الكثير منهم على نقد تعريف المتكلمين، أولاً بناء على مخالفتهم بهذا التعريف للتعريف الشائع

---

(1) الشيرازي: شرح إلهيات الشفاء لابن سينا ص 179.

(2) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة تحقيق عثمان أمين ص 29 والى هذا يذهب أبو البركات فيقول: هذه الأجزاء لهم هي هيولى أولى، أنظر المعتبر مج 2 ص 21, 22.

(3) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 302، ابن حزم الفصل جـ 4 ص 42، اليافعي: مرهم العلل المعضلة ص 325، البيضاوي: مطالع الأنوار ص 237، أيضاً دائرة المعارف الاسلامية مج 12 مادة جسم ص 34.

(4) جمال الدين بن المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص 131، وأيضاً: الرازي المطالب العالية جـ 7 ص 25.

(5) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ ترجمة د. أبو ريدة. ص 152.

عند الفلاسفة، وثانياً: لكون هذا التعريف قائماً على فكرة الجوهر الفرد.

وقد وجه الفارابي وابن سينا نقدهما إلى تعريف المعتزلة القائل بالأبعاد الثلاثة، وهذا النقد يمكن أن يوجه أيضاً إلى التعاريف الأخرى حيث سبق أن ذكرنا أن الاختلاف بينهم هو شكلي أو لفظي فقط. أما التعاريف الأخرى القائلة بأن الجسم هو المؤلف من جوهرين، فسنترك النقد عليها، عند تناولنا لأدلة كل من الفلاسفة والمتكلمين لتكوين الجسم الطبيعي.

لم يلق تعريف المعتزلة قبولاً عند غالبية الفلاسفة ـ ما عدا الكندي ـ ذلك أنهم اعتبروا أن الحد الذي قالوا به هو حد فاسد، لأن المتبادر إلى الذهن أن الجسم يوجد فيه هذه الأبعاد[1].

ويذكرهم الفارابي أثناء تحديده للآراء التي أخطأ أصحابها في فهم معنى الجسم فيقول «ولما ظن قوم أن الجسم والمصمت... ظن أن الجسم والمصمت هو أحرى أن يكون جوهراً من هذه. ولما ظن قوم أن قوام هذه بالطول والعرض والعمق جعلوا هذه الثلاثة أحرى أن تكون جواهر من الجسم. ولما ظن أن الطول، وكل واحد من الباقيين إنما تلتئم من نقط ظن بالنقط أنها هي جواهر أكثر من الباقية»[2].

كذلك يرفض ابن سينا هذا التعريف من المعتزلة، ويرى أن هذا الحد باطل، لأن المتبادر منه أن يوجد في الجسم هذه الأبعاد بالفعل، وأنها مناط لجسميته، ويرى أن «كون الجسم بهذه الصفة، هو الذي يشار لأجله إلى الجسم بأنه طويل عريض عميق.... وليس يعني أنه منقسم بالفعل، بل على أنه من شأنه أن يفرض فيه هذا القسم»[3].

ويبرهن ابن سينا على صحة رأيه بذكر عدة أمثلة لأجسام لا يفترض فيها هذه الأبعاد الثلاثة، مثال ذلك الكرة، فإن الكرة ليس فيها خط بالفعل، وكذلك الجسم ليس مفروضاً فيه من حيث هو جسم أن يكون له سطوح، فقد يكون جسم محيط به سطح

---

(1) الجرجاني: شرح المواقف ص 354 وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 10.

(2) الفارابي: كتاب الحروف ـ تحقيق محسن مهدي ص 103.

(3) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات جـ 1 م 2 ف 2 ص 63، النجاة، الإلهيات ق 3 ص 237، 238، الشيرازي: شرح الشفاء ص 48، د. العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 96، 97، وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 12.

واحد، مثل الكرة، وليس من شرط الجسم في أن يكون جسماً أن تكون له أبعاد منفصلة حتى يكون له طول وعرض وعمق بأحد المعاني «فتبين من هذا أنه ليس يجب أن يكون في الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسماً بالفعل»[1].

ولمزيد من الايضاح، يأخذ ابن سينا في شرح معاني الطول والعرض والعمق، فيقال طول لأي خط كان، ويقال طول لأعظم الخطين، ويقال طول لأعظم الأبعاد المختلفة والمتقاطعة، فللطول معان مختلفة، وكذلك للعرض أيضاً معان مختلفة، وهذ يقال للسطح نفسه، وكذلك للعمق قد يقال للبعد الواصل بين سطحين، وربما يخص بالمفروض آخذاً من السطح الأعلى إلى الأسفل في السمك ـ وبعد أن يبين المعاني المختلفة لكل من الطول والعرض والعمق بالنسبة للجسم ـ يرى أنها لا تدخل في اعتبار الجسم جسماً[2].

ويدلل ابن سينا على ذلك أيضاً بتجربة، اننا لو أخذنا شمعة لها أبعاد بالفعل من تلك النهايات ثم غيرنا ذلك الشكل بأبعاد أخرى وشكل آخر، لم يبق شيء منها بالفعل واحداً «فالصورة الحقيقية صورة الاتصال لما قلناه من فرض الابعاد الثلاثة»[3].

وعلى ذلك، فإن هذا الجسم عند ابن سينا هو أنه اسم مشترك يقال على معان، فيقال: جسم لكل متصل محدود مسموح فيه أبعاد ثلاثة بالقوة، وليس كما قال بعض المعتزلة إن الابعاد الثلاثة بالفعل، ويقال لصورة ما يمكن أن يفرض فيه أبعاد كيف شئت طولاً وعرضاً وعمقاً ذات حدود معينة، ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة، والصورة القابلة للقسمة هي واحدة لا تختلف وان اختلفت أبعاد الشيء.

فالجسم بالمعنى الفلسفي هو ما يمكن أن تفرض فيه الأبعاد، وهو ما يدلل عليه أحد شراح الاشارات بقوله: إن الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن أن يفرض فيه

---

(1) ام سينا: الشفاء: الطبيعيات ص 48، د. العراقي: الفلسفة بالطبيعة ص 96، 97.

(2) د. العراقي: المرجع السابق ص 97، وأيضاً حسن العبيدي: نظرية المكان في فلسفة ابن سينا ص 62.

(3) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات جـ 1 ص 64، الجرجاني: شرح المواقف ص 354، التهانوي: الكشاف جـ 1 ص 369، الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 146، د. العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 98، وهامش ص 96، وفيصل بدير عون: فكرة الطبيعة في الفلسفة الاسلامية ص 68، وأيضاً: مجلة تراث الانسانية مجلد 8 عدد 4 (السماع الطبيعي لابن سينا) بقلم د. العراقي ص 46.

بعد ما، وإنما قال يمكن أن يفرض ولم يقل يوجد[1]، فالجسم له هوية امتدادية لا تنفي تلك الهوية تبدل المقادير المختلفة التي من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورة وتارة مكعبة وتارة صفحة رقيقة ومع بقاء تلك الهوية، وإذا كانت كذلك فهي غير المقادير، بل هي الجوهر الذي شأنه الاتصال وفرض الأبعاد الثلاثة فيه[2].

فعند الفلاسفة الجسم هو الجوهر الذي يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة مع التقييد بالامكان، لأن الأبعاد المتقاطعة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة وإذا كانت موجودة فيه كما في المكعب فليست جسمية باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه، لأن مناط الجسمية فقط في فرض الأبعاد[3].

لذا فقد أخذ الفلاسفة المسلمون بحد للجسم يخالف حد المتكلمين، وقد تأثروا فيه بأرسطو الذي عرف الجسم بأنه المركب من الهيولى والصورة[4]، وأخذ عنه الفلاسفة المسلمون ابتداء من الكندي[5]، والفارابي[6]، وابن سينا[7] بالتعريف الارسطوطاليسي، كما أخذ أبو سليمان المنطقي[8] وأبو حيان التوحيدي[9] وابن طفيل[10]، وابن باجه وابن

(1) قطب الدين الرازي: شرح الاشارات المعروف بالمحاكمات ص 8.
(2) الكردستاني: تقريب المرام جـ 2 ص 15.
(3) المرجع السابق ص 4، وأيضاً: أبو البقاء الحسيني: الكليات ص 161.
(4) أرسطو: ما بعد الطبيعة، مقالة الدال ص 594، فلوطرخس: الآراء الطبيعية ضمن كتاب النفس لأرسطو تحقيق د. بدوي ص 116 وأيضاً: الشيرازي: الأسفار الأربعة مج 1 ص 444.
(5) الكندي: رسالة انه توجد جواهر لا أجسام ص 266,265 ضمن رسائل فلسفية جـ 1، إلا أن الكندي يستخدم مصطلح الجرم بدلاً من الجسم ويحدده بأنه له (ثلاثة أبعاد) مما يقربه من المعتزلة إلا أنه لا يرى هذه الأبعاد تتركب من جواهر فردة، أنظر رسائله جـ 1: (في إيضاح تناهي جرم العالم) ورسالة (في وحدانية الله وتناهي جرم العالم)، جـ 2 انظر رسالته (في أن العناصر والجرم الأقصى كريه الشكل)، ورسالة (في الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة).
(6) الفارابي: التعليقات ص 4، وأيضاً: الرد على جالينوس (ضمن رسائل فلسفية جمع وتحقيق د. عبد الرحمن بدوي) ص 46.
(7) ابن سينا: الشفاء الإلهيات جـ 1 ص 71، الحدود، تحقيق جواشون ص 22، الرازي: شرح الاشارات ص 3، وأيضاً الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 156.
(8) أبو حيان التوحيدي: المقابسات تحقيق توفيق حسين مقابسة رقم 84 ص 322,321.
(9) المرجع السابق ص 364 ويلاحظ أنه يستخدم نفس لفظ الكندي وهو جرم بدلاً من الجسم.
(10) ابن طفيل: حي بن يقظان ـ تحقيق فاروق سعد ص 161.

رشد[1] وغيرهم[2].

كما رفض الرازي تعريف المتكلمين للجسم، لأنه مرتبط بنظرية الجزء[3]، ووضع بدلاً منه تعريفاً آخر، أخذه عن ابن سينا، وهو أن الجسم يمكن أن نفرض فيه الأبعاد الثلاثة، ويظهر هذا من خلال كتابه (المباحث المشرقية) فقد أقر بالتعريف الفلسفي للجسم ومال إلى نظرية الهيولى والصورة في تفسير الجسم الطبيعي.

ثانياً: تألف الجسم من جواهر فردة

يتكون الجسم عند القائلين بالجوهر الفرد، أما بالتأليف أو التركيب أو الاجتماع وهذه الألفاظ كلها تعني شيئاً واحداً يراد به في اصطلاح المتكلمين حصول الأجسام من جواهر لا تنقسم، والتأليف هو أحد الأعراض التي تُحل في الجوهر.

وكان لهذه المسألة عند المعتزلة أثرها في خلاف دار بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد، ويتركز هذا الخلاف على قضية كون التأليف مجرد المجاورة، أو معنى زائد عليها. فذهب الكعبي ـ وهو من معتزلة بغداد ـ إلى الرأي الأول، وذهب ابن متويه ـ على سبيل المثال ـ إلى الرأي الثاني.

ويطلق على حصول الأجسام من جواهر لا تنقسم اسم التأليف والائتلاف والتركيب والاجتماع وهذه الألفاظ تستعمل في كتاب مقالات الاسلاميين بمعنى واحد.

إلا أن أبا القاسم الكعبي حاول أن يجعل لفظ الاجتماع خاصاً بالأعراض، وأن يخص لفظ الائتلاف والمجاورة للجواهر الفردة إذا اجتمعت، إلا أن معتزلة البصرة يخطئون أبا القاسم على هذا الاختيار، ويقولون ضده[4].

ويستدل المعتزلة على صحة التجزيء بحلول فكرة التأليف على الجسم[5] ذلك أن

---

(1) ابن رشد: ما بعد الطبيعة تحقيق موريس بويج جـ 2 ص 597.

(2) وقد خالف المتكلمين أيضاً في تعريفهم للجسم على أنه مكون، من الجواهر آخرون مثل أصحاب العقيدة السلفية، وأصحاب العقيدة الطحاوية، أنظر: ابن تيمية: مناهج السنة جـ 2 ص 101، صدر الدين محمد بن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص 19، كذلك خالفهم الكرامية وابن حزم من الظاهرية، وابن تيمية من الفقهاء

(3) قد سبق أن ذكرنا في الفصل الأول أن فخر الدين الرازي، خالف أصحابه الأشاعرة في الجوهر الفرد ورفض وجوده.

(4) بينس: مذهب الذرة ص 7.

(5) ابن متويه: التذكرة ص 165.

التجزيء لا يصح على الأعراض، وإن كان آخرون سيقولون عكس هذا، وإنما يصح فقط على الأجسام ولذا ينقدون من قال إن الجسم هو مجموع أعراض مجتمعة، وهو رأي النظام وضرار وحفص، في حين أن الجسم عند باقي المعتزلة هو المجتمع من آحاد الجواهر[1].

ويدلل ابن متويه على أن الأجزاء هي المكونة للجسم عن طريق التأليف بأن التأليف متى زال عنه فقد انقسم وتجزأ، فيجب أن يكون التجزيء والانقسام راجعين إلى التأليف[2].

والتأليف عند المتكلمين يشابه الصورة عند الفلاسفة المشائين[3]، أما الهيولى فهو وجود الجواهر الفردة منفصلة وبدون تأليف بينها، وهو ما ذهب اليه ابن رشد حين شبه الجوهر الفرد عند أصحابه بأنه اسطقس، وأحياناً على أنه هيولى، وعلى كل فهي محاولة لتقريب مفهوم الجسم عند المتكلمين لما هو متعارف عند الفلاسفة.

وهذا القول بأن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ، ربما يرجع إلى ما سبق أن ذكره ديموقريطس ولوكيبوس في اليونانية[4].

وإذا كان غالبية المتكلمين قد اتفقوا على أن الجسم هو المؤلف من الجواهر، إلا أنهم اختلفوا في عدد الأجزاء اللازمة لتكوين الجسم، فقد «تنازعوا: هل هو جوهر واحد بشرط انضمام مثله اليه، أو جوهران فصاعداً، أو أربعة، أو ستة، أو ثمانية، أو ستة عشر، أو اثنان وثلاثون»[5] وهذا الاختلاف في عدد الجواهر لا يقع فقط بين فرقة وأخرى كالمعتزلة والأشاعرة مثلاً، بل يقع داخل الفرقة الواحدة.

فالمعتزلة بعد اتفاقهم على حد الجسم، اختلفوا في أقل الأجزاء اللازمة لتكوين الجسم فالنظام ومن تبعه، ذهب إلى «أن الجسم يتكون من أجزاء ليس لها نهاية، وليس لأجزاء الجسم عدد يوقف عليه، ولا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية»[6] فكان من منكري الجوهر الفرد.

---

(1) المرجع السابق ص 51.

(2) المرجع السابق ص 164.

(3) الشيرازي: الأسفار الأربعة مج 1 ص 434.

(4) ارسطو: الكون والفساد ص 109، فلوطرخس: الآراء الطبيعية ص 118، وأيضاً: Guythrie: A History of Greek philosophy, Vol. 2, p. 390.

(5) ابن تيمية: منهاج السنة جـ 2 ص 155.

(6) الأشعري: المقالات جـ 2 ص 36، الجرجاني: شرح المواقف ص 355، البلخي: البدء والتأريخ جـ 1 ص 40، وأيضاً التهانوي: كشاف اصطلاحات جـ 1 ص 369.

أما أبو الهذيل العلاف ـ وكان أستاذاً للنظام ـ فكان أول من حاول أن يحدد عدد الأجزاء اللازمة لتكوين الجسم عند المعتزلة، وهذا بناء على تعريفه للجسم بأن ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، فيكون الجسم عنده يتكون من ستة أجزاء، وفي رأيه أن هذه الأجزاء تتناسب والجهات الست التي عُرف بها الجسم، ويتكون الجسم بأن يوضع ثلاثة أجزاء على ثلاثة أجزاء.

وقد تأثر برأي العلاف هذا، معتزلي آخر، هو هشام الفوطي، إلا أنه اختلف معه في عدد الأجزاء، فقال بستة أركان، كل ركن يتركب من ستة أجزاء، «فكان مجموع الأجزاء عنده ستة وثلاثين جزءاً، فما قاله أبو الهذيل إنه جزء جعله هشام ركناً»[1].

وهذا الرأي الذي اتفق عليه غالبية المعتزلة[2]، هو القائل بأن أقل الأجسام ثمانية أجزاء، لأن الطول يحدث بانضمام جزء إلى آخر، فيحدث طول يسمى خطاً وإذا وضع معهما جزآن آخران في جهة العرض يتحصل من هذه الأربعة الطولُ والعرض، ويسمونه سطحاً أو صفحة، أو ما شابه ذلك، وإن وضعت فوق هذه الأربعة أربعة أجزاء حصل العمق مع الطول والعرض فهو جسم «ولأجل هذا صار العمق: حصول جزء فوق جزء، وفي التحتاني طول وعرض، فحصل أن أقل ما يتركب منه الجسم ثمانية أجزاء[3].

ومن المعتزلة من جعل الجسم يتكون من أربعة أجزاء[4]، والكعبي جعله ثلاثة جواهر كمثلث ورابعها فوقها، فيحصل مخروط، أو هرم ذو اضلاع ثلاثة، واتفق معه التهانوي قائلاً: إن الحق أنه يتكون من أربعة أجزاء، بأن يوضع جزآن وبجنب أحدهما ثالث وفوقه جزء آخر، فتحصل الابعاد الثلاثة[5] وآخرون قالوا إنه عشرة أجزاء.

---

(1) الأشعري: مقالات جـ 2 ص 304، بينيس: مذهب الذرة ص 6، البير نصري نادر: فلسفة المعتزلة جـ 1 ص 159، وأيضاً جار الله: المعتزلة ص 136.

(2) اتفق على هذا الرأي: معمر السلمي، بشر بن المعتمر، الجبائيان، القاضي عبد الجبار ابن متويه، وابو عبد الله البصري.

(3) ابن متويه: التذكرة ص 48، التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص 45، العلامة العصام: شرح على العقائد النسفية ص 45، الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 303، وأيضاً التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 1 ص 369.

(4) ابن متويه: التذكرة ص 48 وأيضاً فهمي خشيم: الجبائيان ص 154 ,155.

(5) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 1 ص 366.

وهناك أيضاً رأى الاسكافي القائل بأن الجسم هو ما يتكون من جزأين فقط، ومن ائتلافهما ينتج الجسم[1] والى هذا الرأي يذهب غالبية المتكلمين من أشاعرة وماتريدية، فالجسم عندهم يتكون من جوهرين، وأكثره لا غاية له[2] وهو ما أخذ به أتباعهم في المغرب العربي، مثل أبي بكر بن العربي[3] وابن تومرت[4].

فأقل ما يتركب منه الجسم عند أكثرهم جوهران من الجواهر الفردة، وهذا الجوهر غير القابل للانقسام عند الأشاعرة والماتريدية لا يتقيد بالأبعاد الثلاثة كما قال به بعض المعتزلة، بل يتناول المؤلف من جوهرين فردين فقط.

إلا أن الباقلاني يعتبر أن كل واحد من هذين الجوهرين هو جسم، لأن الجسم هو الذي قام به التأليف باتفاق الأشاعرة، والتأليف عرض لا يقوم بجزأين لامتناع قيام العرض الواحد بالكثير، فيكون لكل واحد «من هذين الجوهرين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد»[5].

وهذا القول من الباقلاني يقربه من رأي ديموقريطس حيث إنه يجعل تلك الأجزاء أجساماً في أنفسها[6]، وهذه الأجسام المحسوسة متميزة بعضها عن بعض، ولا تقبل القسمة المفرقة بل المتوهمة.

ويتفق الامام ابن تومرت مع الباقلاني في جعل كل جزء من جزأي الجسم

---

(1) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 302.

(2) البزدوي: أصول الدين ص 14، اليافعي: مرهم العلل المعضلة ص 325، الأيجي: جواهر الكلام ص 181، الجرجاني: شرح المواقف ص 351، الكردستاني: تقريب المرام جـ 2 ص 3 الآمدي: المبين في شرح معاني وألفاظ الحكماء والمتكلمين ص 110، الغزالي: الحدود ص 371، البلخي المقدسي: البدء والتأريخ جـ 1 ص 40، الأصفهاني: مطالع الأنظار ص 241، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 1، ص 368، موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 201، وأيضاً: Wolfson: The philosophy of The Kalam, p. 397.

(3) أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم ص 156، وأيضاً عمار طالبي: آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية ص 197.

(4) ابن تومرت: أعز ما يطلب، تحقيق جولدزيهر ص 213.

(5) يعلق الجرجاني على هذا القول من الباقلاني، بأنه لا يخفى ما في هذا الكلام من تعسف يستلزم عدم انقسام الجسم، ويدافع السيالكوتي عن الباقلاني بقوله: ان ما قاله الجرجاني ليس بشيء لأن الجسم عند الباقلاني عبارة عن الجوهر المؤلف مع الغير، فكيف لا يلزم انقسامه.

(6) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، الفن الأول، السماع الطبيعي م 3 ف 3 ص 184.

جسماً فيقول: «الاجرام والاجسام على ضربين: منفرد، ومؤتلف، والجسم هو المؤتلف من الأفراد المتحيزة»[1].

إلا أن هناك كثيرين يرون أن من المحال أن يكون الجوهر الفرد منفرداً جسماً، لأنه ليست له صفات الأجسام، فلا طول ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق.

وينقد ابن حزم المتكلمين في جعلهم تكون الجسم من الجواهر الفردة قائلاً «صح أن الأجسام ذات أطوال وعروض وأعماق قائمة بأنفسها، ومن المحال أن يجتمع ما لا طول له ولا عرض ولا عمق مع مثله، فيتقوم منها ما له طول وعرض وعمق»[2]، ويرجع ابن حزم الخطأ في ذلك، لمن توهم أن الأجسام مركبة من السطوح، وأن السطوح مركبة من الخطوط، وأن الخطوط مركبة من النقط التي هي جواهر فردة.

تعقيب

حاول المتكلمون أن يقدموا تصورهم للطبيعة ولعناصرها، فكان الأساس عندهم في هذا التصور هو الجوهر الفرد، باعتباره الخلية الأولى التي ينضم اليها عناصر أخرى مكونة للعالم، فأضافوا العرض والجسم اليه.

وهم وإن كانوا قد اختلفوا حول أقل عدد لازم لتكون الجسم الطبيعي، إلا أنهم جميعاً اتفقوا على أن هذا الجسم هو المؤلف من هذه الجواهر، سواء كان اثنين أو ثلاثة، أو أربعة، أو ستة، أو ثمانية، أو عشرة، أو ستة وثلاثين، فكل هذه التصورات كانت بناء على تصورهم لشكل الجسم هو هل المثلث أم المخروطي أم المربع أم المكعب، فحاول كل منهم بناء على تصوره لشكل الجسم الأساسي أن يتخيل العدد المفروض وجوده لتكونه، فكانت كلها افتراضات عقلية لا ترتبط بالواقع، وإلا لما كانت كل هذه الاختلافات.

وإذا كنا قد عرضنا هنا لتصور تكون الجسم ولم نعرض لنقد الفلاسفة، ذلك أننا قد أخرنا هذا النقد بعد أن نعرض لأدلة المتكلمين على تكون الجسم من الجوهر الفرد، ثم نعرض بعد ذلك نقد الفلاسفة والمخالفين لهم، وهذا ما سنعرضه في الفصل الثالث.

---

(1) محمد بن تومرت: كتاب أعز ما يطلب، تحقيق جولدزيهر ص 209.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل جـ 5 ص 43.

الفصل الثالث

أدلتهم على تكون الجسم من الجوهر الفرد باستخدام فكرة التناهي ونقد النظام والفلاسفة لهم

تنقسم الأجسام إلى نوعين: أما أجسام مركبة من أجزاء مختلفة الطبائع أو أجزاء بسيطة مثل الماء الواحد، وقد اختلف القائلون في تجزئة الجسم في نوعية هذه التجزئة، ويمكن تقسيم الفِرَق القائلة بتقسيم الجسم وتجزئته إلى عدة فرق بناء على مفهوم كل منهم للتجزئة ونوعية التناهي، فالذي ذكر في تحديد هذه المذاهب المشهورة في الجسم، هو أن الكل متفقون على أنه قابل للانقسام إلى أجزاء خارجية، وحينئذٍ لا يخلو إما أن تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل، أو حاصلة بالقوة، وعلى هذين التقديرين تكون إما متناهية أو غير متناهية، وهذا التقسيم ينتج لنا أربعة أنواع من التقسيمات.

أولاً: الفرق القائلة بتقسيم الجسم[1]

الفريق الأول: يرى أن في الجسم أجزاء متناهية بالفعل، فالجسم «ينتهي في التجزئة إلى أجزاء موجودة بالفعل ومتناهية»[2] وأن هذه الأجزاء لا تقبل الانقسام، لا قطعاً

---

(1) انظر: ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي م 3 ف 3 ص 184، النجاة، الطبيعيات ق 2 ص 139، الرازي: الأربعون ص 154، شرح الاشارات ص 6، لباب الاشارات ص 49,48 المباحث الشرقية جـ 2 ص 8، المطالب العالية جـ 6 ص 21:19، الشيرازي: الأسفار جـ 1 ص 430، الجرجاني: شرح المواقف ص 356 ويذكر بدلاً من أربعة أقسام خمسة أقسام حيث يضع ديموقريطس في مذهب على حدة، أما الغزالي في مقاصد الفلاسفة ص 147 فيذكرهم على ثلاثة لمذاهب، وأيضاً الاصفهاني: مطالع الانظار ص 242.

(2) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 197، ابن متويه: التذكرة ص 162، الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 505، الشيرازي: الأسفار جـ 1 ص 427، الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 9، الاصفهاني: مطالع الأنظار ص 242، الكردستاني: تقريب المرام جـ 2 ص 11 التهانوي: الكشاف جـ 1 ص 371 وأيضاً شمس الدين مبارك: شرح حكمة العين للكاتبي القزويني ص 232.

لصغرها، ولا كسراً لصلابتها ولا وهماً لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف، ولا فرضاً لانها تلزم من ذلك الفرض محالات[1].

وهذه القسمة هي انقسامات فعلية حاصلة في الجسم ويتركب الجسم منها، وهذا مذهب جمهور المعتزلة ـ ما عدا النظام والجاحظ والخياط ـ والأشاعرة ـ ما عدا فخر الدين الرازي[2] والآمدي وغيرهما قليلين ـ ومن الماتريدية، وغيرهم، وقد تكون منقسمة إلى أجزاء بالوهم إلى ما لا نهاية كما يذهب ديموقريطس.

الفريق الثاني: وهو مذهب من قال بأن الجسم مركب من أجزاء غير متناهية[3] صغار لا تنقسم أصلاً، وهو ما التزمه بعض القدماء مثل انكساغوراس، والنظام[4] من متكلمي المعتزلة ومن نحا نحوه[5]، وابن حزم من الظاهرية[6] حين يقول في كتابه، إن مذهب النظام هو مذهب كل من يُحسن القول من الأوائل.

الفريق الثالث: القائل بأن الجسم غير متألف من أجزاء منفصلة بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس، ولكنه قابل لانقسامات متناهية، وهو ما اختاره الشهرستاني[7] من رجال الأشاعرة.

الفريق الرابع: القائل بأن الجسم غير متألف من أجزاء لا تتجزأ بالفعل بل هو واحد متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية، وحينئذٍ إما أن يقال إنها متركبة، مما ينتزع من الأجزاء العقلية، أعني الهيولى والصورة، فهو مذهب الحكماء والمشائين[8] أو يمنع التعدد والتركب فيه مطلقاً، فهو مذهب الاشراقيين،

---

(1) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 147.

(2) سبق أن ذكرنا في الفصل الأول ص 17، 18، تراجع فخر الدين الرازي والآمدي عن القول بالجوهر الفرد.

(3) البغدادي: أصول الدين ص 335، الفرق بين الفرق ص 197، وأيضاً مختصر الفرق بين الفرق ص 102.

(4) ابن متويه: التذكرة في أحكام الجواهر ص 162.

(5) مثل الجاحظ، والخياط، وبشار، وهشام بن الحكم، القائلين «أنه يتجزأ بلا نهاية ولم يتهيأ بالفعل فهو موهوم» انظر البلخي: البدء والتأريخ ص 40.

(6) ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 58.

(7) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 506، الأيجي: جواهر الكلام ص 182، الجرجاني: شرح المواقف ص 356، قطب الدين الرازي: شرح الاشارات المعروف بالمحاكمات ص 11، الأصفهاني: مطلع الأنظار ص 242، وأيضاً الشيرازي: الأسفار الأربعة مج 1 ص 427.

(8) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 156، ابن سينا، الاشارات ق 2، الطبيعيات ص 154، وأيضاً الشيرازي:=

فالجسم عند الاشراقيين بسيط في نفسه ليس فيه تعدد أجزاء أصلاً كما هو عند الحس، وانما يقبل الانقسام بذاته.

ونلاحظ أن المذهبين الأولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة إلى الفعل، إما متناهية، أو غير متناهية، والمذهبان الآخران يقتضيان أن لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلاً في ذاته لا مفصل فيه أصلاً، إلا أنه يقبل انقساماً إلى ما لا يتناهى كما عند المشائيين، أو متناهياً كما يذهب إلى هذا الشهرستاني.

فيذهب الشهرستاني إلى أن الجسم يقف عند حد لا يمكن تجاوزه في الانقسام، فيكون الانقسام منتهياً إلى أجزاء لا تتجزأ يتركب منها الجسم بالقوة، وفي هذا يقف الشهرستاني في موقف وسط بين موقف أفلاطون ـ القائل بأن الجسم ينتهي بالتجزئة إلى أن ينمحق فيعود هيولى ـ وبين المتكلمين، القائلين بتكون الجسم من أجزاء غير متناهية، وفي هذا يتبين أثر الفلسفة على متأخري المتكلمين المطلعين عليها.

ثانياً: نقد أصحاب الجوهر لتقسيم الجسم عند النظام

أجمع مؤرخو الفرق الاسلامية على أن مذهب النظام في الجزء قد انفرد به عن غالبية المعتزلة، فالنظام ـ وهو معاصر للعلاف ـ لم يقبل فكرة تناهي تقسيم الجسم إلى أجزاء لا تتجزأ وإنما قال إن الجسم يتكون من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية.

أ ـ مصدر نظريته

أما عن مصدر هذه الفكرة عند النظام، فيذكر لنا الجويني أن مصدرها قدماء الفلاسفة فيقول: ذهب «معظم الفلاسفة إلى أن الأجرام لا تتناهى في تجزّيها وإلى ذلك صار النظام من المنتسبين إلى الفلسفة»[1] وهو ما يوافق عليه الشهرستاني من أنه «وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لايتجزأ»[2].

= الأسفار الأربعة مج 1 ص 427، ونلاحظ أن الفارابي وابن سينا يذهبان الى أن الكلام في الجسم هل هو مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، أم من هيولي وصورة، وهل هو متناه أو غير متناه، كل هذه الموضوعات يدرسونها في علم الطبيعة، أنظر الفارابي: التعليقات ص 23، وأيضاً ابن سينا: التعليقات ص 171.

(1) الجويني: الشامل في أصول الدين ص 49.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 55، والأسفراييني: التبصير في الدين ص 43، إلا أنه لا بد من التنبيه الى أن المقصود بالفلاسفة الذين وافقهم النظام، هم قدماء الفلاسفة، مثل انكساغوراس الذي أخذ عنه نظرية=

في حين أن آخرين قد أضافوا إلى هذا المصدر، مصدراً آخر، فأرجعوا أصل هذه الفكرة إلى أحد رجال الروافض وهو هشام بن الحكم، ذلك أن الرافضة كانوا يزعمون أن الجزء يتجزأ أبداً، ولا جزء إلا وله جزء، وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة، وأن لمساحة الجسم آخِر، وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ، والقائل بهذا هو «هشام بن الحكم» وغيره من الروافض[1] كما يذهب إلى هذا القول أيضاً البغدادي فيرى أن النظام «خالط هشام بن الحكم الرافض فأخذ عنه، وعن ملاحدة الفلاسفة قوله بابطال الجزء الذي لا يتجزأ»[2].

ويذكر الأشعري مذهب النظام في الجسم وتجزئته بأن «ليس لأجزائه عدد يوقف عليه وأنه لا نصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جزء»[3] ذلك أن الجزء عنده منقسم دائماً فلا جزء إلا وله جزء «ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ»[4] أي لا نهاية لتجزئته، فالأجسام عنده محددة من جهة المساحة ومتناهية، إلا أنها تحتمل القسمة والتنصيف دائماً.

ب ـ الفكرة بين مخالفيها ومؤيديها

وكان نتيجة مخالفة النظام لنظرية الجوهر الفرد أن ذهب أغلب المتكلمين إلى تكفيره، فأكثر المعتزلة متفقون على تكفير النظام «وقد قال بتكفيره أكثر شيوخ المعتزلة، منهم أبو الهذيل، فإنه قال بتكفيره في كتابه المعروف بالرد على النظام، وفي كتابه عليه في الأعراض والانسان والجزء الذي لا يتجزأ، ومنهم الجبائي، والاسكافي له كتاب عن النظام كفره فيه في أكثر مذهبه، ومنهم جعفر بن حرب صنف كتاباً في تكفير النظام

= الكمون وبارمنيدس، وزينون الأيلي اللذين فرضا مقادير مركبة من أجزاء غير متناهية، وكذلك الرواقيين عند رفضهم لمذهب ديموقريطس وابيقور الذري، وأكدوا أن المادة متجزئة الى غير نهاية، أما عن تأثره بالفلسفة المشائية، واتباعها المسلمين، فلا نجد له أثراً، ولا أدل على ذلك من نقد ابن سينا له، في كتبه المختلفة، وان كان بعض المحدثين يرون أن في قوله بالانقسام الى ما لا نهاية ما يقربه من أرسطو

(1) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 1 ص 59، وأيضاً البلخي: البدء والتأريخ جـ 1 ص 40.

(2) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ص 79، وأيضاً مختصر الفرق بين الفرق ص 102.

(3) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 304.

(4) المرجع السابق جـ 2 ص 318، ابن متويه: التذكرة ص 162، البزدوي: أصول الدين مسألة 9 ص 12، البغدادي: أصول الدين، ص 335، الاسفراييني: التبصير في الدين ص 43، ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 58، وأيضاً: د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين جـ 1 ص 182.

بابطاله الجزء الذي لا يتجزأ، وأما كتب أهل السنة والجماعة في تكفيره فلا حد لها، فللشيخ الأشعري في تكفير النظام ثلاثة كتب، وللقلانسي عنه كتب ورسائل، وللقاضي أبي بكر كتاب كبير في بعض أصول النظام، وقد أشار إلى ضلالته في كتابه، انكار المتأولين»[1].

وإذا كانت هذه النظرية قد أدت إلى تكفير الكثيرين له، إلا أنها قد وجدت لها مؤيديها، مثل ابن حزم، القائل بأن هذه النظرية تنسب إلى الأوائل، والى كل من يحسن القول ـ على حد تعبيره ـ بل أننا نجد أن نقده لأصحاب الجزء كان بناء على أتباعه لرأي النظام، حتى أنه عند عرض أدلة أصحاب الجزء قال إنها مشاغب[2] فيذكر هذه الأدلة وينقدها جميعها ويثبت ما قرره النظام ونلاحظ في اعتراض ابن حزم على أصحاب الجزء آثاراً لمذهب النظام في أمر الجسم من حيث تناهيه في المساحة والذرع، وعدم تناهيه في الانقسام.

وكان بدء ظهور هذه الفكرة أثناء محاورة بين أبي الهذيل والنظام[3]، فذهب أبو الهذيل إلى أن الجسم يقف عند نهاية في التجزئة، في حين ذهب النظام إلى إنكار «أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين»[4] فهو وإن كان يحدد للأجسام نهاية من جهة المساحة والذرع، إلا أنها محتملة للقسمة والتنصيف[5] وذلك إلى ما لا نهاية، فمعنى الجزء عنده أن له نصفاً وأن النصف له نصف.

وقد دافع أحد أتباعه عن مذهبه ضد حجج أصحاب الجوهر الفرد، وهو الخياط، حين يورد حجة أصحاب الجوهر التي تقوم على المقارنة بين أجزاء الجبل والخردلة، فيرد عليها قائلاً: «إن النظام يزعم أن الجبل إذا نصف نصفين، ونصفت الخردلة نصفين،

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 80، ومختصر كتاب الفرق بين الفرق ص 103، وأيضاً د. أبو ريدة: النظام وآراؤه الكلامية ص 131.

(2) ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 62:59، وأيضاً د. أبو ريدة: النظام ص 124.

(3) ابن المرتضى: كتاب المنية والأمل، جـ 1 ص 48 ضمن كتاب فلسفة المعتزلة.

(4) الخياط: الانتصار ص 34 ط 1925، وأيضاً د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص 178، إلا أنه من الحق القول أن تصور النظام للجسم أقرب الى التصور العلمي الآن من تصور المتكلمين أصحاب الجزء.

(5) الخياط: الانتصار ص 33.

فنصفا الجبل أكبر من نصفي الخردلة، وكذلك إن قسما أرباعاً أو أخماساً أو أسداساً، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جزئا أبداً على هذا السبيل، وكان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة، وجميع أجزائهما متناهية في مساحتهما وذراعهما[1]، لكنهما غير متناهيين في قابليتهما للقسمة.

جـ ـ نوعية اللاتناهي عند النظام

ولكن هل هذه القسمة غير المتناهية عند النظام، قسمة بالقوة أم بالفعل؟

نجد أن الكثيرين اختلفوا حول نوعية هذه القسمة غير المتناهية، فالبعض يرى أنها قسمة وهمية، يقول بهذا بعض المتقدمين من المتكلمين مثل الخياط، والأشعري، وابن حزم، بدليل وجود عبارات الوهم والقلب والاحتمال عنده، كما أن ابن الراوندي لم يطعن النظام إلا لقوله بعدم تناهي التجزؤ «فالخياط وابن الراوندي كانا يعرفان أن النظام يقصد أن الجسم يحتمل التجزؤ بلا نهاية لا أنه فيه أجزاء لا نهاية لها موجودة بالفعل»[2].

في حين أن البعض الآخر ينسب له القول بالقسمة بالفعل إلى ما لا نهاية، وهذا ابتداء من ابن سينا، فقد ذكر في بعض كتبه[3]، المذاهب القائلة بانقسام الجسم، قائلاً «من الناس من يكاد يقول بهذا التأليف بين الأجزاء ولكن من أجزاء غير متناهية» فجاء من بعده الرازي أثناء شرحه للاشارات، ونسب هذا الرأي إلى النظام فكان الرازي أول من أقحم اسم النظام في هذا القول بشكل صريح، وفرض على النظام مذهباً لا تحتمله عبارة ابن سينا، لأنه لم يقل إن صاحب الرأي هو النظام، بل قال ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف[4].

واتفق مع رأي الرازي شارح آخر للاشارات هو نصير الدين الطوسي، ثم أخذ عنهم

---

(1) الخياط: الانتصار ص 36، د. أبو ريدة: النظام ص 126، وأيضاً: د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين جـ 1 ص 233.

(2) د. أبو ريدة: النظام وآراؤه الكلامية ص 129، وأيضاً الخياط، الانتصار ص 33، 34، 55.

(3) الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي م 3 ف 3 ص 84، النجاة، الطبيعيات ق 2 ص 139، وأيضاً الاشارات ق 2 ص 135.

(4) أبو ريدة: النظام ص 127، 128.

كثيرون من بعده، مثل الكاتبي[1]، والايجي[2]، والجرجاني[3]، وصدر الدين الشيرازي[4]، وأبو البركات البغدادي[5]، وقطب الدين الرازي[6]، وغيرهم كثيرون.

ويعتقد د. أبو ريدة أن المصادر الأخيرة أقحمت اسم النظام وفرضت عليه مذهباً وانتقلت الرواية على صورة ثابتة مدة تزيد على أربعة قرون من عهد فخر الدين الرازي، إلى عهد صدر الدين الشيرازي، «وانه أميل إلى توثيق المصادر الأولى، والاعتماد عليها، أما المصادر الأخيرة فإن بعضها يأخذ عن بعض»[7].

لكن أعتقد أن الحق غير ذلك، يدل على ما يستعمله النظام من أدلة حسية ومادية تفسر كيفية الحركة عنده وهو ما سنعرض له فيما بعد، كما أن اعتقادات المتكلمين بأن كل ما يفرض وجوده بالقوة أو بالوهم لا بد أن يخرج إلى حيز الفعل، وهذا ما يقربهم من التصور الديكارتي للكائن الكامل، فتصور وجوده في العقل يوجب وجوده.

وحاول قاضي القضاة أن يلتمس للنظام تفسيراً لقوله بانقسام الأجزاء إلى ما لا نهاية يتفق مع النظرية العامة عند المتكلمين، ففسر الانقسام الذي افترضه النظام بأنه انقسام بالقوة لا بالفعل، لكن القاضي عاد فذكر أن ذلك لا بد أن يؤدي أخيراً إلى القول بالانقسام بالفعل ما دام قد أقر امكان وجود أجزاء بلا نهاية، وما يتصور امكانه فيمكن أن يوجد أي لا بد من أن يعتقد صحة خروجه إلى الفعل[8].

كما يثبت الرازي القسمة الفعلية على كل من يقول بتكون الجسم من أجزاء غير متناهية قائلاً: «ظهر أن التقسيم عبارة عن تفريق المتجاورين كما يقول المتكلمون فثبت أن الجسم لو كان قابلاً لانقسامات لا نهاية لها، لكانت تلك الأجزاء التي لا نهاية لها موجودة بالفعل»[9].

(1) الكاتبي: محصل المحصل.
(2) الايجي: المواقف.
(3) شرح المواقف.
(4) الأسفار الأربعة، وشرح الهداية الأثيرية.
(5) المعتبر في الحكمة جـ 1 ص 23.
(6) شرح الاشارات ص 26.
(7) د. أبو ريدة: النظام وآراؤه الكلامية ص 129.
(8) ابن متويه: التذكرة ص 163، أيضاً عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف ص 122,121.
(9) الرازي: الأربعون ص 259.

في حين يذهب البعض الآخر إلى أن الخلاف بين القول بالانقسام بالفعل أو الانقسام بالقوة يرجع إلى خلاف لفظي[1] وليس حقيقياً، ويذهب آخرون إلى أن ما دفع «النظام إلى ذلك أنه لم يكن على علم بالفرق بين اللامتناه بالقوة واللامتناه بالفعل، أو بين اللامتناه في الانقسامات وبين اللامتناه من حيث الاطراف والنهايات»[2] ونعتقد أن فكرة ما بالقوة التي ظهرت فيما بعد عند الفلاسفة المسلمين، لم تكن مفهومة لدى النظام، وإن كان عبر عن لفظة القوة بقوله في القلب والوهم[3] إلا أنه لم يكن بنفس مفهومه عند الفلاسفة.

د ـ سبب أخذ النظام لفكرة مخالفة لأصحابه

أما عن سبب أخذ النظام لنظرية أخرى مخالفة لنظرية الجوهر الفرد المقبولة من المتكلمين فهذا راجع إلى ما نتج عن هذه النظرية من صعوبات في القول بتكون الجسم من أجزاء متناهية، يدل على ذلك الآراء التي يوردها الأشعري من كتاب الجزء للنظام فهي كلها تدور إلى حد كبير حول الصعوبات التي تنشأ من تصور الجوهر الفرد[4] مكوناً للأجسام.

إذ إن تصور الجوهر على أنه نقطة يصعب معه تفسير كيفية تكون الجسم منه، فتعريف النظام للجسم هو «ما له طول وعرض وعمق» فكيف يتكون هذا الجسم من عدد متناه من الجواهر التي هي نقاط؟

كما أن نظرية الجوهر الفرد، تخالف نزعة النظام الحسية، فالجوهر الفرد كما يصفه أصحابه يكاد يقربه من أن يكون شيئاً روحياً أو مفهوماً عقلياً، في حين أن النظام بنزعته الحسية لا يعترف إلا بكل ما هو محسوس وجسم، حتى أنه وصف الروح بأنها جسم [5] لطيف متداخل مع البدن، ولذا لم يكن يستطيع أن يتصور الجسم على أنه مكون من هذه الجواهر الفردة.

---

(1) صاحب هذا الرأي هو الأصفهاني صاحب كتاب مطالع الأنظار على طوالع الأنوار للبيضاوي، ص 25.

(2) وهذا الرأي يذكره أوتوبريتزل في مقالته «الجوهر الفرد» ضمن مذهب الذرة ص 140، وأيضاً بينيس يرى أن النظام لم يتعرض الى التدقيق في التفرقة بين مختلف أنواع الانقسام كما فعل ذلك المتأخرون.

(3) هذه الألفاظ يذكرها عنه الخياط في الانتصار ص 55.

(4) بينيس: مذهب الذرة ص 10.

(5) الأشعري: المقالات جـ 2 ص 333.

وقد تعرضت هذه الفكرة عند النظام إلى نقد كل من المتكلمين والفلاسفة، وسنرى نقد المتكلمين للنظام من خلال إقرارهم للمتناه وتقديم الحجج على ذلك، كما نقد الفلاسفة النظام، وعلى وجه الخصوص ابن سينا، الذي ينقده عندما يتعرض في كل مرة لنقد الجوهر الفرد.

ثالثاً: طرق المتكلمين لاثبات تناهي الجسم وتكونه من الجوهر الفرد

يعتمد المتكلمون في إثبات وجود الجوهر الفرد على إثبات تناهي قسمة الجسم، ولكن ليس معنى ذلك أن كل من أثبت تناهي الجسم هو في نفس الوقت يثبت وجود الجوهر الفرد مثال ذلك الكندي فقد أثبت تناهي الجسم والعالم ولم يقل بالجوهر الفرد.

فيذهب الكندي إلى أنه «لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له» وهو يقدم أدلة على إثبات تناهي جرم الكل منها الأدلة الرياضية وغيرها ويرى أن «جرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له، فجرم الكل إذن متناه، وكل جرم يحصره الكل متناه»[3] ثم يستخدم الكندي الأدلة الرياضية لاثبات حدوث العالم، وإثبات نفس العقائد التي يحاول أن يثبتها المتكلمون من أصحاب الجوهر الفرد.

يستدل المتكلمون على صحة رأيهم الذاهب إلى أن الأجسام متكونة من أجزاء لا تتجزأ هي جواهر فردة موجودة بالفعل ومتناهية باستخدام مسلكين:

المسلك الأول: هو أن يبينوا أن الجسم قابل للانقسام وله أجزاء حاصلة فيه بالفعل أي إثبات وجود جواهر فردة، ثم إثبات أن تكونه أو تأليفه يكون باجتماع هذه الأجزاء، ثم نبين أي هذه الأجزاء متناهية، فنعلم أولاً أن أجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل، وثانياً أنها متناهية.

---

(1) الكندي: رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم، ضمن رسائل الكندي الفلسفية جـ 1 ص 191، 192، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ص 200، ورسالة في العلة التي يرد لها أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض ص 87 ضمن جـ 2 من رسائله الفلسفية، مقدمة د. أبو ريدة لرسالة في الفلسفة الأولى ضمن رسائل فلسفية جـ 1 ص 88، ورسالته في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذي يقال لا نهاية له ص 194، د. العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص 71، وأيضاً د. الأهواني: الكندي فيلسوف العرب ص 146، 153.

المسلك الثاني: أن تركب الجسم من الأجزاء ابتداء من غير استعانة بأن كل ما هو قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل.

1 ـ المسلك الأول

أ ـ الشق الأول منه:

ولاثبات الشق الأول من دليلهم، وهو أن كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل، يستخدم المتكلمون في استدلالهم ثلاثة[1] وجوه:

الوجه الأول: تقوم هذه الحجة على فكرة تحقيق الوحدة للجسم، وأن هذه الوحدة صفة وجودية، وهذه الوحدة، إما أن تكون راجعة إلى ذات الجسم، أو تكون صفة زائدة فيه، فإذا كانت ذاته واحدة، وجب ألا يقبل القسمة أبداً، وإن كانت صفة زائدة على الجسم، فالجسم الذي قامت به الوحدة، إما أن يكون قابلاً للقسمة في نفسه، والقائم بالمنقسم منقسم، وهذا خلف، أو لا يكون قابلاً للقسمة، ولزم من هذا أن يكون كل ما اتصف بالوحدة أن لا يكون قابلاً للقسمة، فواجب أن يكون القابل للانقسام كثيراً بالفعل[2]، فإذا وردت على الجسم القسمة زالت عنه الوحدة، فكل ما يكون قابلاً للقسمة فهو أيضاً قابلاً للتأليف.

ويرد الرازي على هذا بأن الوحدة ليست جوهرية للجسم، بل هي عرض زائد على ذات الجسم قائم به[3]، في حين يرى الجرجاني، أن الوحدة كما يذهب اليها المتكلمون ليست صفة وجودية بل هي صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الأمر المنقسم من حيث هو مجموع، فإذا وردت عليه القسمة زالت عنه الوحدة.

الوجه الثاني: إذا كان الجسم القابل للانقسام واحداً في ذاته متصلاً، كان التفريق حينئذٍ إعداماً لهوية متصلة في حدِ ذاتها، وإحداثاً لهويتين منفصلتين، نضرب مثالاً

---

(1) يذكر الرازي ومعظم الأشاعرة وجهين فقط، أما الايجي فيذكرها ثلاثة وجوه في كتابه المواقف.

(2) الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 25، الجرجاني: شرح المواقف ص 357، الايجي: جواهر الكلام ص 182، وهذه الحجة يذكرها ابن سينا للمتكلمين في كتابه الشفاء: الطبيعيات الفن الأول، السماع الطبيعي م 3 ف 3 ص 185، الاصفهاني: مطالع الانظار ص 241 وأيضاً الكردستاني: تقريب المرام جـ 2 ص 16.

(3) الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 32

لذلك، إذا شق بعوض بإبرته البحر المحيط، كان إعداماً لذلك البحر وإيجاداً لبحرين آخرين[1] وبديهية العقل تنفيه، فوجب أن يكون الجسم قابلاً للانقسام في ذاته، لأننا إذا أبطلنا هوية الشيء فقد أعدمناه، ولذا إذا قيل إن الأجزاء كانت كثيرة حينما كان الجسم واحداً «فيكون الجسم مركباً من الأجزاء المتغايرة بالفعل، فإذاً ما كان الجسم واحداً بالحقيقة، بل كان متألفاً من الأجزاء وذلك هو المطلوب»[2].

ويرد الرازي على هذه الحجة بأنه استبعاد لا يفيد اليقين، فهناك فرق بين الهوية والوحدة، والقسمة عندما ترد على الجسم تزول وحدته، ولا تزول هويته.

الوجه الثالث: يستخدم المتكلمون في هذا الوجه طريقة إثبات المقاطع المتميزة للجسم، ذلك أن مقاطع الأجزاء في الجسم القابل للانقسام متمايزة بالفعل، فإن مقطع النصف غير مقطع الثلث، وكذا الربع، والخمس، فإن مقاطعها متمايزة بأسرها، ولذا فإن تمايز مقاطع الأجزاء التي يمكن فرضها توجب التمايز في تلك الأجزاء بالفعل، إذ لو لم تكن الأجزاء متمايزة في الوجود، لم تختلف بتلك الخواص المتمايزة.

ويذكر ابن متويه نقداً لابن الراوندي، بناء على فكرة المقاطع ليعترض بها على وجود الجوهر الفرد قائلاً «إن قولكم ـ بالجوهر الفرد ـ يؤدي إلى ما يدفعه العقلاء، لأنه لا عدد له نصف إلاّ وله ربع وسدس، ولو كان الجزء الذي لا يتجزأ وقدرناه عشرة أجزاء لكان عندكم أن لها نصفاً، ولا ربع لها، ولا سدس، ولا ثلث، لأن الجزء لا ينتصف ولا يتثلث، والمعلوم من حال الاعداد خلاف ذلك»[3].

ويرد عليه ابن متويه «إذا لم يكن للضرورة مدخل في إثبات الجزء فكيف تدعيه في حكم من أحكامه؟ وحتى كنت مدعياً لهذا الحكم فواجب أن يصح تنصيفه وتثليثه وتربيعه، وإن كان كلاماً على مثل ما اعتقدناه مما لا يصح انقسامه، كيف يصح أن تدعي أن له سدساً وربعاً، وصار كالحركة، لأن عشرة أجزاء منها لها نصف، ولا ثلث لها ولا ربع، فكذلك الجزء[4].

---

(1) هذا المثال يذكره الايجي في جواهر الكلام ص 82، وشرح المواقف ص 357، والاصفهاني: مطالع الأنظار ص 241، وأيضاً الكردستاني: تقريب المرام ص 8.

(2) الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 26 وأيضاً المطالب العالية جـ 2 ص 65.

(3) ابن متويه: التذكرة ص 190، وهو نفس ما سوف يستخدمه بعد ذلك الفلاسفة في تعليلهم لكيفية تحرك جزء مكون من أجزاء وتر، أو قسمة خط مكون من أجزاء وتر.

(4) ابن متويه: التذكرة ص 190.

ويورد الجرجاني حجة المعارضين لهذه الحجة بأن «المقاطع أوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة، وذلك لا يوجب تمايز محلها، إلا بحسب الفرض أيضاً»[1].

كما يورد ابن حزم نقداً آخر على هذه الحجة، قائلاً: إنها تمويه فاسد «لأننا لم نرفع النهاية من طريق المساحة، بل نقول: لكل جرم نهاية وسطحاً ينقطع تماديه عنده، وإن الذي ينقطع به الجرم إذا جزىء فهو متناه محدود، ولكنه محتمل للتجزيء أيضاً»[2]، وهكذا لا إلى النهاية.

ب ـ الشق الثاني من المسلك الأول

وفيه يثبت المتكلمون أن هذه الانقسامات الانفكاكية الفعلية متناهية، ولاثبات هذا أيضاً يستدل المتكلمون بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: يقوم على إثبات تناهي الحركة في الزمان المتناهي ـ وهو ما سنتناوله بتفصيل في الباب الثاني ـ فإذا فرض مسافة متناهية المقدار مركبة من أجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل ـ كما يذهب النظام ـ لامتنع قطعها في زمان متناه، إذ لا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها إلا بعد قطع نصف نصفها، وهكذا إلى ما لا نهاية[3].

ويدلل أصحاب هذا المذهب على رأيهم بمثال: لو قلنا بتحرك نملة على سطح صخر، فإن النملة متناهية تسير على سطح لامتناه، فلا يمكنها قطع نصف المسافة، إلا بعد أن تقطع ربعها ولا تقطع ربعها إلا بعد أن تقطع نصف ربعها إلى ما لا نهاية، فامتنع قطعها الا في زمان لامتناه.

فالتجأ النظام إلى القول بالطفرة ليخرج من المأزق الذي وضعه له أبو الهذيل، فذهب إلى أن المتحرك قد يقطع المسافة بأن يحاذي بعض أجزائها دون بعض، وقد شبه الطفرة بالدوامة «ويحكى عنه أنه لما عيبه البعض بالقول بالطفرة، أجاب بأنها ليست أبعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى، فالتزموه»[4] وسوف نتناول فكرة الطفرة، بشكل

---

(1) الجرجاني: شرح المواقف ص 357 وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 65، 66.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل جـ 5 ص 59.

(3) الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 69.

(4) ابن المرتضى: كتاب المنية والأمل، ضمن كتاب فلسفة المعتزلة جـ 1 ص 48.

أكثر تفصيلاً ورد المتكلمين عليها عند الحديث عن الحركة.

الوجه الثاني: مبنى استدلالهم في هذا الوجه على نقدهم لفكرة التداخل بين الأجزاء، ذلك أن الجسم الذي نراه متناهي الحجم والمقدار، محصور بين طرفين متناهيين، فتكون الأجزاء المكونة لهذا الجسم والذي يمكن أن ينقسم اليها متناهية، وإذا لم تكن متناهية، كان هناك تداخل بين أجزائها، وهذا ما يرفضه المتكلمون.

ويعترض الرازي على هذه الحجة بأن الجسم القابل لتقسيمات لا نهاية لها، لا يعني أنه قابل لها بمجموعها، بل المقصود أنه لا ينتهي إلى حد إلا ويقبل ذلك تقسيماً آخر وذلك لا ينافي قوله إنه يستحيل حصول التقسيمات المتناهية[1].

الوجه الثالث: هذا الوجه يعتمد على فكرة التأليف، وهو عند ضم بعض الأجزاء الموجودة في الجسم إلى بعض، فلا بد أن يفيد هذا زيادة حجم، وإلا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد، وكذلك الثلاثة، والأربعة إلى غير نهاية، فلا يحصل من التأليف حجم أصلاً، والمفروض خلافه، لأن الجسم له حجم ممتد في الجهات، ولا شك أن هذا الحجم إنما حصل من تأليف أجزائه بعضها إلى بعض، فكل عدد سواء كان متناهياً أو غير متناه، فإنه يشتمل على آحاد حقيقية متناهية، فإذا أخذت تلك الآحاد، وضم بعضها إلى بعض حصل جسم مركب من أجزاء متناهية، فليس كل جسم مركباً من أجزاء لا تتناهى، فبطلت بذلك حجة النظام التي ادعاها القائلة «بأن كل جسم مركب من أجسام لا تتناهى فلا يكون شيء من الأجسام المتناهية المقدار مؤلفة من أجزاء غير متناهية[2]، ولا مهرب من ذلك سوى القول بالتداخل، لكنه باطل بحسب رأي المتكلمين.

وينقد الرازي هذه الحجة بشرح المقصود من التأليف، فإن كان الجسم مؤلفاً من جزأين متمايزين، كان التفريق عبارة عن أبعاد هذين الجزأين، فهما متمايزان ولم يحتاجوا إلى فرض التأليف ثم زواله. أما إذا قصدوا بالتأليف كونه مستعداً لقبول التجزئة فذلك مما لا يمكن ارتفاعه عنه لأن ذلك هو «صورته الجسمية أو لازم صورته الجسمية»[3].

---

(1) الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 37.

(2) الجرجاني: شرح المواقف ص 358، ويذكر هذه الحجة عنهم ابن سينا في طبيعيات الشفاء السماع الطبيعي م 3 ف 3 ص 185.

(3) للرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 37.

كما أن الجرجاني يرى أن هذا الوجه غير كاف لابطال القول بكون الجسم واحداً متصلاً قابلاً لانقسامات غير متناهية، لأن الجسم حينئذٍ يمكن أن يكون مشتملاً على أجزاء غير متناهية بالقوة، التي يستحيل خروجها بكليتها إلى الفعل.

وفي الواقع أن كل هذه الحجج عند المتكلمين هي مجرد افتراضات عقلية، تعبر عن بناء عقلي مركب من النهائي واللانهائي، فهي مجرد تحصيل حاصل لا يأتي بجديد بالاضافة إلى أنها تقوم على استحالة الرأي المضاد، فهي تقوم إما على تحليل اللغة مثل قولهم إن كل ما هو قابل للقسمة هو قابل للتأليف، أو على قسمة تحليلية بقسمة الشيء أو الحجم إلى عناصره، والقسمة التحليلية لا تفيد شيئاً جديداً، مثل قولنا: إن الواحد إذا أضيف له واحد فهما اثنان وإن الاثنين إذا طرحنا منهما واحداً يبقى واحد، وهي كلها تحصيل حاصل وليس فيها جديد.

2 ـ المسلك الثاني لاثبات تناهي الجسم بالفعل:

المسلك الثاني الذي اتخذه المتكلمون لاثبات تركب انجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ ـ من غير اعتمادهم على فكرة أن كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في المسلك الأول ـ ويستخدمون للتدليل عليه عدة حجج:

الحجة الأولى ـ فكرة النقطة: وفيها يحاول المتكلمون إثبات تكون الجسم من خطوط هي طول وعرض وعمق، وهذه الخطوط تتكون من وحدات صغيرة لا تنقسم هي النقاط بها تماس الخطوطُ السطوح، وبها تماس السطوحُ الأجسام، فالنقطة طرف للخط، وهو للسطح، وللجسم، وطرف الموجود موجود، فتكون النقطة بناء على ذلك موجودة.

ومن صفات النقطة أنها لا تنقسم أصلاً، فيكون في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم، وهو الجوهر الفرد، وهو لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، وهكذا ظهر أن أجزاء الجسم كلها جواهر غير قابلة للانقسام[1].

ويعبر الرازي عن رأي المتكلمين في اعتبار الجوهر الفرد نقطة بأن «النقطة أمر وجودي غير منقسم، فإن كان متحيزاً فهو الجزء الذي لا يتجزأ، وإن لم يكن متحيزاً فله

---

(1) الجرجاني: شرح المواقف ص 359، الايجي: جواهر الكلام ص 182، وأيضاً الاصفهاني: مطالع الانظار ص 241، 242.

محل ومحله إن كان منقسماً لزم انقسامه بانقسام محله، وهو محال، وإن لم يكن منقسماً فهو المطلوب»[1].

وقد سبق عند حديثنا عن الجوهر الفرد، التساؤل حول إذا كانوا يقصدون بالنقطة المفهوم الرياضي أم لا، ورأينا صعوبة تصور أن يكون المقصود بالنقطة جزءاً من الخط الرياضي، فهناك صعوبة من تصور أن تكون النقطة كذلك مكونة لهذه الأجسام، ذلك أن النقطة الرياضية وإن جاز أن تكوّن الأشكال الهندسية، فهي تصلح فقط للمجال الرياضي، أما في المجال الطبيعي عند وصف تكوّن الجسم المادي فإنه من الصعوبة تصور أن يكون من نقاط رياضية.

ولذا فلا بد من التفرقة بين نوعين من النقاط: النقطة بمعناها الرياضي باعتبارها معنى هندسياً أولياً لا طول له ولا عرض ولا عمق بل معنى موهوماً، إذ إن لها وجوداً اعتبارياً متوهماً، وبين النقطة الطبيعية التي تشكل الجزء البسيط المكون للاجسام الطبيعية، ومن الصعب تصور أن المتكلمين قد أعطوا هذه النقطة المفهوم الرياضي بالاضافة إلى أنهم أعطوها صفات وأعراضاً ترتبط بالطبيعة مثل التحيز والكون.

ويشرح ابن سينا هذه الحجة للمتكلمين المبنية على تكوّن الجسم من الجواهر اعتماداً على فكرة النقطة بأن «النقطة لا تخلو إما أن تكون جوهراً قائماً بنفسه، أو لا تكون، فإن كانت قائمة بنفسها فقد حصل الجزء الذي لا يتجزأ، أو يكون الذي يلقاها أيضاً نقطة أخرى فتتوالى النقط فاعلة للجسم، أو الخط فاعلاً لذلك الجسم، وإن كانت عرضاً فهي تحل محلاً، وكل حال في محل فهو يحل فيما يساويه ويكون مثله فتكون النقطة تحل جوهراً لا يتجزأ»[2].

ولكي يثبت المتكلمون وجود النقطة يحدد لهم الرازي مجموعة من الأمور الخاصة بالاستدلال على أنها هي الجواهر، وأنها موجودة، وهذه الأمور هي:

الأمر الأول: أن النقطة شيء موجود، وهذا متفق عليه، فالخط متناه بالفعل، ونهايته موجودة بالفعل، والنقطة هي نهاية الخط فثبت أن النقطة موجودة بالفعل، فإن

---

(1) الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 30، الأربعون ص 257، وأيضاً المطالب العالية جـ 6 ص 55,54.

(2) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، الفن الأول، السماع الطبيعي م 3 ف 3 ص 186، وأيضاً ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعية ص 31.

قيل نهاية الشيء عبارة عن انقطاعه، قالوا إن الخطين عندما يتماسان فهما يتماسان بطرفيْهما، فإذا كان طرفاهما معدومين استحال عليهما التماس.

الأمر الثاني: أن النقطة شيء يشار اليه، وذلك واضح، لأننا يمكن أن نشير بالحس إلى طرف الخط.

الأمر الثالث: أن النقطة غير قابلة للقسمة لأنها لو انقسمت لافترض فيها جزآن وحينئذٍ يكوّن خطاً، وليس نقطة. «ولما ثبت بالبرهان هذه المطالب الثلاثة ظهر أن النقطة موجودة مشاراً اليها غير منقسمة»[1].

إلا أن هذه الحجة قد قوبلت بمعارضة من الفلاسفة والمتكلمين الرافضين للجوهر الفرد وذلك من جهتين:

أولاً: من جهة اعتبار النقطة هي جوهر بالجسم، بل هي عندهم عرض، فيرى الفارابي وابن سينا أن النقطة «هي كيفية في الخط، وهي مثل التربيع، لأنها حالة للخط المتناه»[2].

ويتفق معهما الرازي في أن النقطة ليس لها وجود واقعي أو «أمر وجودي بل هي أمر وهمي»[3] بل يذهب الشيرازي إلى أن القول بجوهرية النقطة في «غاية السقوط، لأن هذه الأمور أطراف ونهايات، والنهاية من حيث كونها نهاية عدم إضافي»[4].

وثانياً: من جهة أنهم يرفضون أن يكون الجسم متكوناً من هذه النقط ـ أو هذه الجواهر فيؤكد الفارابي أن «النقطة ليست فاعلة للخط، فلذلك ليست هي بجزء له»[5]. وكما أنها ليست فاعلة للخط، فهي ليست مكونة للجسم، فلا يتكون من هذه النقاط أو الجواهر، ويدلل على ذلك بأنه إذا ماس جسم جسماً بنقطة ثم ماسه بنقطة أخرى، تكون الأولى قد بطلت بالحركة «فإن النقطة انما هي نقطة بالمماسة لا غير، وإذا بطلت

---

(1) الرازي: الأربعون في أصول الدين ص 256، وأيضاً شمس الدين محمد مبارك: شرح حكمة العين للكاتبي القزويني ص 234.

(2) الفارابي: التعليقات ص 82، ابن سينا: التعليقات ص 74، ونلاحظ ان النصين في كلا الكتابين يكادا أن يكونا واحد.

(3) الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 36.

(4) الشيرازي: شرح الهيات الشفاء ص 84.

(5) الفارابي: التعليقات ص 12.

المماسة بالحركة لم تبق النقطة فلم يبق الخط الذي النقطة مبدأ له»[1].

ويعلل ابن سينا تصور المتكلمين لتركب الأجسام عن طريق النقط بأن «هؤلاء الذين جعلوا الخط والسطح والنقطة من الجواهر، بل مبادىء الجواهر... ذهبوا إلى هذا القول إما لأنهم كانوا قائلين بالجواهر من ذوات الأوضاع فكان الخط والسطح والجسم، كلها مؤلفة عندهم من الوحدات الوضعية... فقالوا: تحركت النقطة فحصل منها الخط، وحصل من حركة الخط السطح، ومن حركة السطح الجسم، وإما لأنهم كانوا يقصدون بهذه الألفاظ غير هذه المعاني فلا معنى لكون النقطة مبدأ لشيء فكيف للأشياء»[2].

وفي موضع آخر، ينقد ابن سينا أن تكون النقطة مكونة للجسم قائلاً: «إن من جعل أصغر الأجسام لا قسمة فيه لا بالقوة ولا بالفعل حتى كان كالنقطة جملة، فإن ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة في امتناع تأليف الجسم المحسوس عنه»[3] ويدلل على ذلك بأن اجماع العلماء على أن النقطة كم اجتمعت لا تزيد على حجم نقطة واحدة، وأنها انما تتلاقى بالأسر ولا يحجب بعضها بعضاً عن الملاقاة، ولا تتحرك إلى التأليف فتصير شاغلة مكاناً ولا يحدث منها متصل[4].

والى هذا الرأي السابق لابن سينا يذهب الرازي والطوسي، وشارحه المطهر، ويرون أن النقط إذا اجتمعت فلا يحصل من اجتماعها الخط، لأن النقط الثلاث إذا اجتمعت لقيت الوسطى فيهما الطرفين بالمداخلة، والمداخلة لا توجب الحجم.

ويأخذ الرازي في توضيح تصوره الحقيقي للنقط المخالف لتصور أصحاب الجوهر الفرد فيقول:

1 ـ إن حركة النقطة هي على شيء أو في شيء، فتكون حركة النقط ـ من خلال أشياء، أو أجسام، وهذه الأشياء موجودة قبل حركة النقطة، وليست النقطة فاعلة لها.

2 ـ إنه من المحال أن يحدث امتداداً، أو مساحة لجسم من النقط التي هي عبارة عن أجزاء للمماسة فقط، وليست أجزاء موجودة بالفعل.

---

(1) المرجع السابق ص 12.

(2) الشيرازي: شرح الشفاء ص 85.

(3) ابن سينا: الشفاء، الالهيات جـ 1 م 2 ف 2 ص 65.

(4) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، الفن الأول، السماع الطبيعي م 3 ف 3 ص 187.

3 ـ إن النقط إذا اجتمعت فلا يحصل من اجتماعها الخط، «وبهذا الدليل يظهر أنه لا يحصل الخط من تأليف النقط، ولا السطح من تألف الخطوط، ولا الجسم من تركب السطوح»[1].

ولعل ابن متويه كان يعلم بهذا الاعتراض، ويورده على أنه نقد من النظام على أن الجزء إذا لم يكن في نفسه طويلاً لم يصح أن يصير طويلاً بانضمام... ما ليس بطويل أيضاً، فيجيب ابن متويه عليه بأنها حجة في غاية الضعف لأن الطويل إذا كان المستفاد به ما يتألف تأليفاً مخصوصاً فغير ممتنع أن يصير الجزآن بانضمام أحدهما إلى الآخر طويلاً لحلول التأليف فيهما، وليس يمتنع أن يجتمع ما ليس بطويل إلى ما ليس بطويل فيصيران طويلاً[2] ويضرب مثالاً على ذلك بأن كل حرف من حروف الخبر ليس بخبر، فإذا انضم ما ليس بخبر إلى ما ليس بخبر فيحصل خبراً.

كما يعترض الشهرستاني على نقد ابن سينا والرازي للمتكلمين في اعتبار أن النقطة ما هي الا عرض بأنها على فرض هي «أعراض قائمة بالجسم، أليست هي أعراضاً تنقسم بانقسام الجسم، فإن النقطة على أصلكم ـ منكري الجزء ـ شيء ما لا ينقسم، والخط ينقسم طولاً ولا ينقسم عرضاً، والسطح ينقسم طولاً وعرضاً ولا ينقسم عمقاً، والجسم ينقسم طولاً وعرضاً وعمقاً. كما أنكم سميتم هذه الأعراض نهايات الجسم، كذلك الجوهر عندنا أطراف ونهايات وليست بذي أطراف»[3].

بل يذهب الشهرستاني إلى القول بجوهرية النقطة، ويتضح هذا من خلال محاورته للفلاسفة قائلاً: «إن النقطة عندكم موهومة، وعندنا الجوهر موجود، والنقطة والخط والسطح عرض عندكم وعندنا جوهر ولا يختلف ذلك في كونه جوهراً وعرضاً، فإن المقصود إثبات التناهي، وقد حصل»[4].

الحجة الثانية ـ الزاوية: ويسمى برهان أصغر زاوية حادة، وقد أخذه المتكلمون عن اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثانية من كتاب الأصول، ويذكر ابن

(1) الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 216، وأيضاً المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للطوسي ص 106.
(2) ابن متويه: التذكرة ص 189.
(3) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 508.
(4) المرجع السابق ص 512.

متويه بأن أول من ذكر هذا البرهان عن الأوائل، هو الشيخ أبو القاسم الكعبي.

وتتلخص هذه الحجة في وجود «زاوية لا شيء أضيق منها حتى لا يصح إخراج الخطوط عنها وهذا يدل على إثباتها للجزء، والا كان يلزم أن تستوي الزوايا أجمع في صحة أن تخرج منها الخطوط»[1].

وهذه الزاوية هي الحاصلة من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهي لا تنقسم، إذ لو انقسمت لم تكن أصغر الزوايا، ولا تتصور الزاوية التي لا تنقسم إلا باثبات الجزء، لأن تلك الزاوية إن كانت جوهراً كانت جزءاً، وإن كانت عرضاً، فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم[2].

وينقد الجرجاني هذه الحجة بأن «هذه الزاوية الحادة الحادثة من تلاقي قطر الدائرة مع الخط المماس هي أصغر زاوية حادة مستقيمة الخطين لا أنها أصغر من جميع الحواد»[3] ذلك أن هناك دائماً زوايا أصغر منها بالقوة بلا نهاية[4].

الحجة الثالثة ـ كرة على سطح مستو: أول من قال بهذه الحجة هو الامام الجويني، وتعتبر هذه الحجة من أوائل الأدلة النظرية التي أخذ بها المتكلمون.

ويحاول الجويني إثبات وجود الجوهر الفرد مستنداً إلى أنه لا بد أن يكون للجسم حد طرف ونهاية فإذا وضعت كرة حقيقية على سطح بسيط حقيقي، فإنها إما أن تماسه بجزء منها لا ينقسم فيكون هذا الجزء هو الجوهر الفرد، وإما أن تماسه بجزء منقسم، فلا تكون كرة بل سطحاً وهو خلاف الفرض. فتعين أن ما به المماسة أمر غير منقسم[5].

ويحاول الشهرستاني أن يطرد هذا الدليل في السطح البسيط المنتهي بحد، فيقول: إنه لما كان الحد خطاً، والخط طول لا عرض له، فقد تناهى الجسم، فإن كان

(1) ابن متويه: التذكرة ص 162، ابن سينا: الشفاء، السماع الطبيعي من الطبيعيات ص 186، الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 31 وأيضاً: الايجي: جواهر الكلام ص 182.

(2) (3) الجرجاني: المواقف ص 360.

(4) الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 38.

(5) الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 47. الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 507، الرازي: الأربعون ص 257، الجرجاني: المواقف ص 360، مقدمة كتاب مذهب الذرة لبينيس بقلم د. أبو ريدة ص هـ وأيضاً د. محمد رمضان عبد الله: الباقلاني وآراءه الكلامية ص 325.

الحد الذي يتناهى به منقسماً لم يكن خطاً، وإن لم ينقسم عرضاً انقسم طولاً، فينقسم إلى نقط وذلك الجزء الفرد عند المتكلم[1].

ويشرح الرازي هذه الحجة أيضاً في المسلك الثاني من مسالك المتكلمين لاثبات وجود الجوهر الفرد ويدلل عليه بأن موضع ملاقاة الكرة للسطح، وهو الجزء، إما أن يقبل الانقسام أو لا يقبل الانقسام، والأول محال لوجوه ثلاثة:

1 ـ أن ذلك الموضع منطبق على السطح المستقيم، والمنطبق على المستقيم مستقيم، فذلك الموضع من الكرة لا بد أن يكون مستقيماً، وهذا خلف.

2 ـ أن اقليدس برهن على أن كل خط مستقيم يصل بين كل نقطتين في الدائرة لا بد أن يكون في داخلها، ولكن الملاقاة هي من ظاهر الدائرة، وليس من داخلها.

3 ـ أن موضع الدائرة على السطح هو النقطة، فإذا تحركت هذه الدائرة إلى السطح حدثت نقطة أخرى، ولم تفقد النقطة الأولى، وبتزايد التحرك يحدث الملاقاة، ويحدث النقط، دل على ذلك عندهم على أن الخط يتكون من نقاط متتالية، وحصل السطح عن تركب الخطوط والجسم من تركب السطوح.

فإذاً موضع الملاقاة من الكرة شيء حصل بانضمامه إلى أمثاله، العظم ـ والمقدار ـ وهو الجزء الذي لا يتجزأ. ولا يقال حينئذٍ بأن النقطة إنما توجد في الكرة بسبب المماسة وعند زوال المماسة تنعدم تلك النقطة، فالنقطة الأولى تكون باقية لكونها نهاية لذلك الخط والنقطة الثانية موجودة لحصول الملاقاة عليها ففي هذه الصورة تلاقت نقطتان[2].

الحجة الرابعة ـ النملة والفيل: وهذه الحجة يوجهها أصحاب الجوهر إلى النظام وكل من قال باللاتناهي، وتعد هذه الحجة من أقوى حجج المتكلمين[3] على إثبات تناهي الجسم، وتقوم على التفرقة بين حجم جسم صغير وآخر كبير، وبيان ما

---

(1) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 507، وأيضاً أبو ريدة: مقدمة كتاب مذهب الذرة لبينيس ص 9.

(2) فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 29,28، وأيضاً: ابن سينا: الشفاء السماع الطبيعي من الطبيعيات، ص 201.

(3) التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص 147، ويعلق العلامة العصام أن قول التفتازاني أنها أقوى أدلة اثبات الجزء، تعريض بالامام الرازي، حيث حكم بأن أقواها الاستدلال بالحركة، أنظر هامش كتاب شرح العقائد ص 147.

يمكن أن يتألف منهما كل واحد يختلف عما يؤلف الثاني، وهذا يرجع إلى اختلاف عدد الأجزاء المكونة لهما، ولو كان الجسم لا ينتهي في القسمة، لكان الجسم الصغير والكبير، متساويان حيث إنهما يتساويان في اللاتناهي.

وأشهر من ظهر عنده هذا هو الباقلاني، وقد ذكر عند الآخرين بنفس الطريقة وإن كان أخذ صوراً أخرى للمقارنة[1].

وقد استدل الباقلاني على إثبات هذه الحجة بقوله إن الدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة (النملة) فلو كان لا غاية لمقادير الفيل، ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر[2].

ويقصد الباقلاني أن الجزء لو كان منقسماً لا إلى نهاية، لم يكن الفيل أكبر من النملة، ذلك لأن كل منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها، وذلك أنما يتصور فقط في المتناهي، ولا يصح وقوعه في ما لا يتناهى، وإن الصغر والكبر يعتبران بقلة الأجزاء وكثرتها، وإذا كانت الخردلة والجبل يتساويان في اللاتناهي فلقد «استويا في العدد واستويا في أن كل واحد منهما لا نهاية له وافضى بهم مذهبهم إلى دفع ما قد عرف ضرورة»[3].

إلا أن الخياط يرد على هذه الحجة مدافعاً عن رأي النظام، بأنهما ـ الخردلة والجبل ـ إذا كانا قد تساويا في اللاتناهي، فليس معنى ذلك أنهما متساويان، ذلك أنهما مختلفان في الحجم «فنصفا الجبل أكبر من نصفي الخردلة»[4] وهو ما يوافقه عليه أيضاً ابن حزم.

---

(1) يقارن الباقلاني بين النملة والفيل، أما الاسفراييني والبغدادي، والجويني، وابن متويه، والرازي، والكردستاني، فيقارنون بين الخردلة والجبل.

(2) الباقلاني: التمهيد تحقيق مكارثي ص 17، الجويني الشامل ص 52,51، ابن متويه: التذكرة ص 171، البغدادي: أصول الدين ص 36، ابن سينا: السماع الطبيعي من طبيعيات الشفاء ص 186، الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 71، ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 60، قطب الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، مج 1 ص 436، الكردستاني: تقريب المرام ص 300، التفتازاني: شرح حكمة الاشراق ص 39، صدر الدين الشيرازي: شرح العقائد النسفية ص 46، الأيجي: جواهر الكلام ص 183,182، الجرجاني: شرح المواقف ص 360، بينيس: مذهب الذرة ص 13، د. محمود صبحي: في علم الكلام جـ 1 ص 229، د. محمد رمضان: الباقلاني وآراؤه الكلامية ص 324، وأيضاً د. سعيد مراد: ابن متّويه ص 360.

(3) ابن متويه: التذكرة ص 171، الأسفراييني: التبصير في الدين ص 43، وأيضاً الجويني: الشامل ص 52,51.

(4) الخياط: الانتصار ص 36، وأيضاً ابن حزم: الفصل جـ 5، ص 61.

ويستخدم الرازي والطوسي فكرة العدد والمقدار والعلاقة بين زيادة عدد الأجزاء لبيان زيادة المقدار ونقد من قال باللامتناه مثل النظام قائلاً: «وأما المقدمة الثانية وهي قولنا هذه الأجسام المتناهية في المقدار يمتنع أن تكون مركبة من أجزاء غير متناهية في العدد»[1].

والدليل على ذلك أن زيادة العدد إما أن توجب زيادة في المقدار أو لا توجبه، فإن أوجبته لم يكن تألفها لازدياد المقدار، فلم تكن المقادير حاصلة فيها البتة، وهذا خلف وأما إن كان ازدياد العدد موجباً لازدياد المقدار كانت نسبة العدد إلى المقدار كنسبة العدد إلى العدد، وكما أن بعضها أزيد من بعضها في المقدار كان بعضها أزيد من بعض في العدد، وإذا كان العدد لامتناه كان هذا أيضاً خلف «فوجب أن يكون الجسم المتناهي مكوناً من عدة أجزاء متناهية أيضاً»[2].

وقد عرف القدماء مثل لوقريطس هذه الحجة عندما ذكرها عند دفاعه عن الجوهر الفرد قائلاً إنه لو لم يكن للصغر نهاية لكان أصغر الأجسام يتألف من أجزاء لا نهاية لها، لأن كل نصف له نصف، وهذا النصف ينقسم إلى غير نهاية، وإذن فأي فرق بين جرم كبير وجرم صغير، لأنه رغم أن العالم كبير فإن أصغر الأشياء سيكون فيه من الأجزاء مثل ما في العالم، ولما كان العقل السليم ينكر هذا فلا بد من التسليم بأن هناك أجساماً لا أجزاء لها، وأنها بطبيعتها أصغر الأشياء.

كما يستخدم فلوطرخس هذا الدليل نفسه في إبطال مذهب الرواقيين في أن القسمة لا تتناهى لأن ذلك يؤدي في رأيه إلى ألا يكون في الانسان من الأجزاء أكثر مما في أصبعه أو ألا يكون في العالم من الأجزاء أكثر مما في الانسان وهذا خطأ[3].

إلا أن هذه الحجة قوبلت بالاعتراض، وهو يشابه نفس الاعتراض الذي سبق أن ذكرناه من الخياط ـ وهو القائم على التفرقة بين المقادير والأعداد ـ فالمقصود بأن الجبل أكبر من الخردلة أن مقدار جزءه وحجمه أكبر من مقدار وحجم جزء الخردلة وليس المقصود أن عدد أجزائه هو الأكثر «فالخردلة تساوي أجزائها أجزاء الجبل في العدد لا في المقدار»[4].

---

(1) الرازي: الأربعون ص 260.

(2) المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للطوسي ص 108,107.

(3) بينيس: مذهب الذرة ص 15,14.

(4) الرازي: المباحث جـ 2 ص 31 وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 361,360.

الحجة الخامسة ـ الخردلة والسماء: ذكر مثل هذه الحجة من قبل الهنود، وربما قد عرف بها المتكلمون من أصحاب الجوهر الفرد واستخدمت أيضاً ضمن الحجج التي يوردها أصحاب التناهي لنقد رأي النظام في اللاتناهي، وقد قال بهذه الحجة أبو علي الجبائي وأتباعه، وهي تؤكد على انتهاء تقسيم الجسم إلى جزء لا يتجزأ، ولولا ذلك لأدى تقسيم الخردلة الواحدة إلى أجزاء هي صفائح غير متناهية أن تغطي السماء كلها، أو أن يصح أن يوجد من الخردلة الواحدة ما يستر الأرض ويوجد من الخردلة ما يغشى به وجه السموات السبع»[1]. أو إذا وضع أجزاء الخردلة الواحدة بعضها فوق بعض أن يبلغ به عنان السماء وكل ذلك معلوم خلافه.

ويعقب ابن سينا على هذه الحجة بأنه على فرض أن الجزء قد يكون موجوداً فهذا لا يمنع أن تكون في الخردلة أجزاء لا تتجزأ إذا بسطت أدت على تغشية سطح السماء فإذا لم يكن ذلك بيِّن الامتناع مع فرض وجود الجزء، فكيف يتبين بامتناعه وجود الجزء[2] وهو نفس ما يشير اليه الجرجاني، ويرى أن الانقسام المقصود للخردلة لا يستلزم أن يخرج إلى حيث الفعل بل فرضاً»[3].

الحجة السادسة: وهي القائلة بأن الجسم لو كان قابلاً لانقسامات لا نهاية لها لكان مركباً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل، وهذا محال، ويستدل على صحته بوجهين:.

الوجه الأول: أن كل موضع يختص بخاصية معينة لا تحصل في سائر المواضع، وكذلك كل نقطة يمكن فرضها في خط، فهي مختصة بخاصية ممتنعة الحصول في سائر النقاط.

الدليل على ذلك أن مقطع الثلث يختلف عن مقطع الربع، وإن زدت على مقطع الثلث شيئاً أو نقصت شيئاً لم يكن ذلك المقطع ثلثاً بل مقطع آخر، وكذلك القول في سائر المقاطع التي لا نهاية لها، فثبت أنه لو كان الخط قابلاً لانقسامات لا نهاية لها لكانت تلك الانقسامات حاصلة فيه بالفعل.

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 171، ابن سينا: الشفاء السماع الطبيعي من الطبيعيات ص 186، الايجي: جواهر الكلام ص 183، الجرجاني: شرح المواقف ص 361، الشيرازي: الاسفار الأربعة مج 1 ص 437، والكردستاني: تقريب المرام ص 9، وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 75.

(2) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي ص 199، وأيضاً الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 38.

(3) الجرجاني: شرح المواقف ص 361.

الوجه الثاني: إذا أشرنا إلى جسم بسيط فإن صريح العقل يشهد بأن هذا النصف منه مغاير للنصف الآخر، وإذا عرفنا هذا فنقول، إن هذين النصفين قبل إشاراتنا اليهما إما أن يقال: كانا موجودين بالفعل ثم نتكلم عن نصف كل واحد من هذين النصفين إلى آخر الانقسامات الممكنة، فيلزم أن يقال إنه بحسب الانقسامات الممكنة يحصل في الجسم أجزاء بالفعل، وهو المطلوب أو أن يقال: إنهما لم يكونا موجودين قبل اشارتنا، بل هذان الجسمان حدثا عند الاشارة، فيلزم أن يكون قبل إشارتنا واحداً، ثم صار عند الاشارة اثنين وهذا سيؤدي إلى القول بأن الأجسام توجد وتعدم حسب تغير أحوال الاشارات، وهذا يوجب أن السماء والأرض والجبال والبحار توجد وتعدم ألف مرة بحسب إشارات المشيرين، وهذا غير صحيح.

فدل ذلك على أن الانقسامات كانت موجودة فيه بالفعل قبل التقسيم، وأن التقسيم عبارة عن تفريق المتجاورين أو كما يقوله المتكلمون «ثبت أن الجسم لو كان قابلاً لانقسامات لا نهاية لها لكانت تلك الأجزاء التي لا نهاية لها موجودة بالفعل»[1].

الحجة السابعة: أن الحكماء اتفقوا على أن الانقسامات غير المتناهية ممتنعة، وما كان ممتنعاً استحال حصوله للغير، فإذاً يستحيل أن يكون الجسم قابلاً لانقسامات غير متناهية[2].

وينقد الرازي هذه الحجة على أساس أن قبول الجسم لتقسيمات لا نهاية لها لا يعني به أنه يقبلها بمجموعها، بل يعني به أنه لا ينتهي إلى حد إلا ويقبل بعد ذلك تقسيماً آخر، وذلك لا ينافي قوله إنه يستحيل حصول التقسيمات غير المتناهية.

الحجة الثامنة: تقوم على أن كل جسم قابل للقسمة، وذلك لأجل التأليف، فكل قابل للتفريق ففيه تأليف، وهذا التأليف لا يرجع إلى ذاته، أو لوازم ذاته ولا لتحيزه، لأن الشيء بعد انقسام ذاته وتحيزه ولوازمه، موجود، مع أنه لا يقبل القسمة، فقبول القسمة إذاً لمعنى، وهذا المعنى هو التأليف، وإذا أعدم الله تعالى هذه التأليفات بين أجزاء الجسم، بقيت هذه الأجزاء أجزاء غير قابلة للقسمة.

ويعترض الرازي على حجتهم هذه، بأنهم إن عنوا بذلك أن يكون فيه جزآن

---

(1) الرازي: الأربعون ص 258، 259، وأيضاً المباحث المشرقية جـ 2 المسلك السادس ص 30، 31، وان كان يعبر عن هذه الحجة بطريقة أخرى.

(2) الرازي: المباحث جـ 2 ص 31.

متمايزان بالفعل، وبينهما مماسة وأن التفريق عبارة عن إبعاد أحدهما عن الآخر، لما احتاجوا في إتمام حجتهم إلى فرض زوال التأليف عنها[1].

هذه هي الحجج التي قدمها أصحاب الجوهر الفرد للتدليل على استحالة القول باللامتناهي في قسمة الجسم، فالجسم عندهم متناه في القسمة إلى أجزاء لا تتجزأ بالفعل هي جواهر فردة، وقد رأينا التعقيبات من المخالفين لهم على هذه الحجج.

إلا أن الفلاسفة القائلين بأن الجسم لا يتناهى في القسمة، وأنه محال أن يتركب من جوهر فرد أو أجزاء لا تتجزأ، سيحاولون أن ينقدوهم وأن يقدموا أدلتهم على ذلك أيضاً.

رابعاً: موقف الفلاسفة من تناهي تجزئة الجسم وتكونه من جواهر فردة عند المتكلمين

أ ـ رفضهم لفكرة التناهي وقولهم باللاتناهي للجسم بالقوة

إذا كان الفلاسفة الاسلاميون قد حاولوا نقد مسألة الجوهر الفرد، فلم يكن نقدهم فقط لتكون الأجسام المركبة منه، بل كان الدافع من نقدهم رفض القول بتناهي قسمة الجسم بالفعل.

فهم يعترفون بوجود جوهر للجسم، إلا أن هذا الجوهر يجب أن يكون لامتناهياً في التقسيم والتجزيء لتأكيد فكرتهم عن الجوهر القائم بذاته، الموجود لا في موضوع، فالجسم عند الفلاسفة «ليس فيه جزء بالفعل بل بالقوة»[2] وقد أخذوا هذه الفكرة من أرسطو القائل إن «بالقوة، الجسم قابل دائماً للقسمة مطلقاً وبدون حد»[3].

فقد أنكر فلاسفة الاسلام التناهي بالفعل[4]، وميزوا بين فكرة الانقسام بالفعل إلى أجزاء لا نهاية لها، وبين فكرة الانقسام بحسب الامكان والاحتمال، وهو ما يعبرون عنه بالانقسام بالقوة، فأجازوا الثانية إلى ما لا نهاية، وأنكروا الأولى.

---

(1) الرازي: المباحث جـ 2 ص 37.

(2) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 156.

(3) ارسطو: الكون والفساد ص 122، وأيضاً فلوطرخس: الآراء الطبيعية ص 118.

(4) ما عدا الكندي، فقد سبق أن ذكرنا أنه اختار القول بالتناهي.

وما نقصده بالتناهي بالفعل هو انقسام الجسم إلى أجزاء بسيطة لا يمكنها أن تنقسم إلى أبسط منها، هذه الأجزاء البسيطة هي التي قصد بها المتكلمون الجواهر الفردة، أما ما يقصده الفلاسفة هنا بتجزئة الجسم إلى ما لا نهاية أن لا يتجزأ الجسم إلى أجزاء لا تتجزأ، كما ذهب أصحاب الجوهر الفرد إلا ويصح أن تتجزأ هذه الأجزاء إلى أخرى، أي لا يمكن أن تقف القسمة إلى حد، ألا ويصح بعده القسمة، فالمقصود بالتجزئة بالقوة هو الانقسام الحاصل بالوهم أو الفرض.

فالجسم عند الفلاسفة مركب من الصورة والهيولى بالاعتماد على فكرة اتصال الجسم إذ لو كان الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ، لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها وانفصالها عبارة عن تفرقها، فما يقبل الانفصال غير متصل، وما يقبل الاتصال فهو غير منفصل، ولذا كان من المحال عندهم أن يكون الجسم مركباً من أجزاء منفصلة سواء كات متناهية أو غير متناهية.

ويشرح ابن سينا هذه الفكرة أثناء رده على سؤال للبيروني عن كيفية حصول القسمة للجسم قائلاً: «يجب أن نعلم أن قول أرسطو بأن الجسم يتجزأ إلى ما لا نهاية ليس يعني به أنه يتجزأ أبداً بالفعل، بل يعني به أن كل جزء منه له في ذاته وسط وطرفان، فبعض الأجزاء يمكن أن يفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرفان والواسطة، وهذه الأجزاء منقسمة بالفعل، وبعض الأجزاء، وإن كانت في ذاتها لها واسطة ومنقسمة، فليس يقبل لصغره الانقسام، وهذه الأجزاء منقسمة بالقوة وفي ذاته، فمن قال إن الجسم يمكن أن يتجزأ أبداً بالفعل لزمه هذا الاعتراض»[1].

فالجسم عند الفلاسفة شيء واحد متصل يقبل الانقسام بالقوة إلى ما لا يتناهى، وهنا يظهر تأثرهم برأي أرسطو الذي لا يمتنع انقسام الجسم بالقوة إلى ما لا نهاية، ويعبر ابن سينا عن ذلك بأنه «ليس يجب أن يكون للجسم قبل التجزئة جزء إلا بالامكان ويجوز أن يكون في الامكان أحوال بلا نهاية»[2] ونفس هذا الرأي يذكره في موضع آخر قائلاً: «إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه هذه

---

(1) ابن مينا: رسالة في أجوبة عن مسائل لأبي ريحان البيروني ـ ضمن رسائل ابن سينا نشرة محيي الدين الكردي، القاهرة سنة 1917 ص 130، وأيضاً أنظر هذا الرأي عند أرسطو في المقالة السادسة من السماع الطبيعي ض 130 -136.

(2) ابن سينا: الاشارات، الطبيعيات ق 2 ص 143، الهداية ص 147، النجاة الطبيعيات ص 141 وأيضاً الرازي: شرح الاشارات ص 14.

القسمة ـ لا سيما الوهمية ـ لا يقف إلى غير النهاية»[1].

فمذهب الفلاسفة هو جواز انقسام الجسم بالوهم إلى أجزاء لامتناهية، وهذه القسمة الوهمية لا تخرج إلى حيز الوجود الفعلي، وإلا لكان من الواجب عليه أن يجوز الانقسام بالفعل إلى ما لا نهاية ـ وهو ما نقدوا فيه النظام ـ فكان من الواجب عليهم لتأكيد فكرتهم عن اتصال الجسم وأنه يقبل القسمة إلى ما لا نهاية أن ينقدوا فكرة الجوهر الفرد عند المتكلمين.

فالفلاسفة ـ جميعاً ـ قد اتخذوا موقفاً واحداً يتضمن إبطال مذهب الجزء فلا يختلف في ذلك كل من الكندي أو الفارابي، أو ابن سينا، أو ابن رشد، فهم قد تابعوا قول أرسطو الذي سبق أن عارض نفس الفكرة عند معاصريه، إذ إنهم قد تابعوه في كثير من موضوعات العلم الطبيعي.

ويرجع البعض، ومنهم بينيس سبب رفض الفلاسفة الاسلاميين لفكرة الجوهر الفرد فقط إلى رفض أرسطو لهذه الفكرة عند معاصريه، وكأن منطق بينيس يجعل سبب رفض الفلاسفة فقط أنهم مجرد توابع لأرسطو، ولكن استخدام الجوهر الفرد عند المتكلمين كان يخالف ما هو معروف عند اليونان، فقد استخدموه لأغراض دينية، وكذلك نقده عند الفلاسفة كان أيضاً لخدمة تصورات دينية مخالفة للتصورات الكلامية.

فكلا الفريقين قد حاول إثبات اللاتناهي (وهو الله) فاستخدم المتكلمون إطلاق صفة التناهي على العالم للخروج إلى وجود اللامتناه، واستخدم الفلاسفة عكس هذا، وهو إثبات اللاتناه أيضاً للوصول إلى موجود لامتناه، فكلاهما استخدمه لخدمة بنائه الديني والفكري وليس فقط لمجرد متابعة أو مخالفة أرسطو.

فلا يوجد عند الفلاسفة جوهر فرد، بل عندهم جوهران أحدهما هيولى والآخر صورة وهذان الجوهران أحدهما حال في الآخر، ولم يقولوا ـ كما ذهب أصحاب الجوهر ـ إن الجسم «لم يكن فيه إلا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة»[2] فالجوهر أو جزء الجسم عند الفلاسفة إما أن يكون صورة وإما أن يكون مادة»[3] ولا يوجد انفصال بينهما.

---

(1) ابن سينا: الاشارات ص 143 وأيضاً المطهر: الكشف المراد ص 109.

(2) الجرجاني: شرح المواقف ص 351.

(3) ابن سينا: الشفاء الالهيات جـ 1 م 2 ف 1 ص 60.

ولذا كان اعتراض الفلاسفة على القول بأن المادة هي جواهر فردة منفصلة، وأن الصورة هي تأليف لتكوين الجسم، فالجوهر الفرد عندهم لا يكون جسماً بأي مقدار، لأنه يتكون من نقاط، والنقاط لا تشغل حيزاً ومكاناً عند الفلاسفة، بل هي موهومة.

وقد سبق أن نقد أرسطو معاصريه من القائلين بالجزء، في أن يكون الجسم مؤلفاً من نقاط، حيث لا يمكن في اعتقاده الوصول أبداً إلى تأليف عظم حقيقي منها[1]، وقد أثر هذا النقد على فلاسفة الاسلام فيما بعد.

فنرى الفارابي ينقد كون الجسم مؤلفاً من أجزاء قائلاً: «وليس مقدار ينتهي بالقسمة إلى أن لا يكون له جزء، والأجسام ليست مركبة من أجزاء ولا جزء لها، ولا يتأتى من الأجزاء التي لا جزء لها تأليف الجسم»[2] وفي موضع آخر يقول: «لا تنتهي المقادير في قسمتها إلى جزء لا يتجزأ ولا تركيب الأجسام من مثل هذه الأجزاء ولا تأتلف مما لا ينقسم جزء»[3].

أما ابن سينا، فيتناول نقد هذه الفكرة بأسلوب أكثر شرحاً وتفصيلاً من الفارابي، وقد رأينا بعض أصدائها فيما قبل، عندما يرى أن القول بأن الأجسام مركبة من أجزاء، فلا بد أن يكون هذا التركيب إما على سبيل تتالي الأجزاء أو على سبيل تماسها، أو على سبيل تداخل، أو على سبيل اتصال، ثم يفند كل طريقة من هذه الطرق، ليثبت أن هذه الأجزاء التي لم تتجزأ لا تجتمع اجتماعاً يتألف منها جسم، فالجسم إذن غير منتقص اليها، ولا تنتهي قسمة الأجسام إلى أجزاء لا يمكن أن تنقسم نوعاً من القسمة[4].

فكان من الواجب على الفلاسفة لاقرار مذهبهم في اتصال الجسم وانفصاله أن يوجهوا نقدهم لفكرة تكونه من أجزاء لا تتجزأ.

ب ـ نقدهم لتكون الجسم من جواهر فردة

يقوم مذهب الحكماء في نقد الجوهر الفرد على عدة أنواع من الحجج، منها ما يقوم على الجهة أو فكرة المحاذاة، أو المماسة، ومنها ما يقوم على استخدام الأشكال

---

(1) أرسطو: الكون والفساد ص 121.

(2) الفارابي: عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية ص 61.

(3) الفارابي: الدعاوى القلبية ص 7.

(4) ابن سينا: الشفاء، السماع الطبيعي م 3 ف 4 ص 189، 190، النجاة ص 140 وأيضاً الشيرازي: شرح الهيات الشفاء ص 56.

الهندسية ومنها ما يقوم على الحركة والسرعة، وهذا الأخير سنتناوله عند الحديث عن لواحق الجسم في الباب الثاني.

النوع الأول: القائم على المحاذاة

وينبني هذا النوع من الحجج على أن «تعدد جهات الجوهر المتحيز ونهايته يوجب الانقسام»[1] ذلك أن كل جوهر لا بد أن تكون له جهات ست، يميناً ويساراً وأماماً وخلفاً وأعلى وأسفل به يحاذي الجواهر الأخرى، فكل جوهر فرد يتجزأ، يحاذي الجواهر الفردة الأخرى من جهات مختلفة، وهذا بناء على تعريف أبي الهذيل للجسم بأن «هو ما له حيز» وهو شمال ويمين وبطن وظهر وفوق وتحت، فهو هنا يثبت الجهات للجوهر وللجسم.

ويدلل الفلاسفة على هذا النوع من الحجج بوجهين:.

الوجه الأول: أن كل متحيز بالذات يمينه غير يساره ضرورة، وكذا سائر جهاته المتقابلة فهي متغايرة، فظهر أن المتحيز بالذات يجب أن يكون منقسماً في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزأ[2] فإن هذا يؤدي إلى تعدد جوانبه وأطرافه، وهذا التعدد يلزم الانقسام فيكون الجزء بناء على ذلك كثيراً وليس واحداً.

ويستخدم السهروردي هذه الحجة لاثبات استحالة تصور وجود الجوهر الفرد، أو إمكان وجوده متحققاً قائلاً: «واستحالة الجزء الذي لا يتجزأ في العقل والوهم للجسم ظاهر، فإن هذا الجزء إن كان في الجهات، فما منه إلى جهة غير ما منه إلى الأخرى فينقسم»[3].

فإذا كان الجوهر موجوداً لكان له جهات متعددة، وعلى ذلك كان منقسماً إما إلى اليمين أو اليسار، أو غيرها من الجهات أو كان محتملاً للانقسام، وإذا لم يكن الجوهر موجوداً في جهة ولا منقسماً فلا يكون موجوداً بأي صورة من صور الوجود الحقيقي.

---

(1) الشيرازي: الأسفار الأربعة المجلد الأول ص 432.

(2) الجرجاني: شرح المواقف، الموقف الرابع ص 361، الرازي: الأربعون ص 26، المطالب العالية جـ 6 ص 85، الأيجي: جواهر الكلام ص 183. وأيضاً الكردستاني: تقريب المرام جـ 2 ص 11.

(3) السهروردي: حكمة الاشراق ق 1 م 3 ص 89 وأيضاً: قطب الدين الشيرازي: شرح حكمة الاشراق ص 240.

ويستخلص السهروردي من هذا أن: ـ الجوهر إذا كان موجوداً كان منقسماً في الجهات فلا يكون جوهراً فرداً، فهو نفي لوجود الجوهر الفرد، وإذا لم يكن موجوداً في جهة ما فهو أيضاً نفي لوجود الجوهر الفرد.

ونجد عند ابن متويه رداً لهذه الحجة، فربما كانت معروفة في وقته، فيذكرها ضمن الشبهات العقلية التي يستخدمها نفاة الجزء[1] ويرد عليها بأن «الأصل في الكلام على هذه الشبهة أن معنى قولنا في الجوهر إنه يصح أن تلقاه ستة أمثاله، وإن له جهة هو اختصاصه بحال لكونه عليها يصح في ستة أمثاله أن تنضم اليه من هذه الجهات الست»[2]. ذلك لقول بعضهم إن الجوهر يصح أن يلاقي غيره من ست جهات، أما ما زاد على ذلك لا يصح أن يلقاه، فيمكن للجزء الواحد عندهم أن يلتقي بستة أجزاء، ولا يكون في هذه الحالة منقسماً.

الوجه الثاني: إذا ركبنا صفحة من أجزاء لا تتجزأ، وقابلنا بها الشمس، فإن الوجه المضيء من تلك الصفحة، وهو المقابل للشمس غير الوجه المظلم الذي يقابلنا، «فوجب أن تكون تلك الأجزاء منقسمة»[3] فتنقسم عندئذ الصفحة المركبة من أجزاء لا تتجزأ إلى وجهين، وجه أضاءته الشمس ووجه مظلم فتكون الصفحة إذن انقسمت وكان دليلاً على انقسام الجزء الذي لا يتجزأ.

ويذكر الجرجاني اعتراض المتكلمين على هذا النوع من الحجج، بأن افتراض الجهات أو تعدد الأطراف يمكن افتراضه في شيء واحد غير منقسم، فهذه الأطراف ليست جواهر أو أجزاء قائمة بذاتها، بل تكون هي أعراضاً حالة في الجزء، فكل ما له جهة منقسم، وهو ليس الجوهر الفرد، كما أن إثبات الجهة لا يعني الانقسام إلى ما لانهاية، لأن الجهات أعراض وليست جواهر، أو هي نسب وليست ذواتاً، دليلهم على ذلك أن جهة الجوهر غير الجوهر، كما أن طرف الشيء غيره، وكذلك حده مميز له ويراد بالغير الأجزاء التي تلاقيه»[4].

---

(1) (2) ابن متويه: التذكرة ص 187.

(3) ابن سينا: الشفاء، السماع الطبيعي من الطبيعيات م 3 ف 4 ص 191، الرازي: لباب الاشارات ص 48، المباحث المشرقية جـ 2 جـ 6، المطالب العالية جـ 6 ص 93,92. الشهرستاني: الملل جـ 3 ص 46، الجرجاني: شرح المواقف ص 361، الشيرازي: الأسفار الأربعة المجلد الأول ص 432 وأيضاً أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة، المجلد الثاني الطبيعيات ف 7 ص 24.

(4) الجرجاني: شرح المواقف ص 361.

وللرد على هذه الحجة يرى أن هذين الطرفين للجوهر الواحد إذا كانا جوهرين فهما جزآن للجزء الواحد فكان الجزء منقسماً، وإن كانا عرضين فإما أن يكونا حالين في محل واحد، بحيث تكون الاشارة الى أحدهما هي عين الاشارة الى الآخر، وهو باطل، وإما أن يكونا حالين في محلين مختلفين متمايزين في الاشارة فلزم الانقسام[1] وهذا يؤدي إلى القول بانقسام الجوهر الفرد.

النوع الثاني: القائم على فكرة المماسة والملاقاة:

يعتقد قطب الدين الشيرازي أن هذا النوع من الحجج هو أقوى الوجوه الدالة على نفي الجوهر[2] الفرد ويستخدم هذا النوع للدلالة على نفي وجود الجوهر الفرد والدلالة على بطلانه مطلقاً سواء تركب الجسم منه أو لم يتركب منه.

كما يعتبر هذا النوع من أشهر الحجج التي نجدها عند ناقدي الجوهر الفرد، ولا نكاد نرى كتاب ينقد الجوهر الفرد، إلا ويذكر هذا الدليل، والسبب في ذلك ربما يعود إلى أن ابن سينا ـ وهو أهم من نقد الجوهر الفرد ـ قد ذكر هذا الدليل في غالبية كتبه[3]، التي يتعرض فيها لهذه المسألة فجاء كثيرون بعده متأثرين في هذا النوع من الحجج بل نكاد نرى نقد ابن سينا بنفس فكرته وألفاظه يتكرر عند اللاحقين عليه.

ويستخدم ابن سينا لعرض نقده على هذا النوع من الحجج أن يطلق ثلاثة أحكام للجوهر الفرد:

- أن الأجسام تتألف من الأجزاء التي تتجزأ.
- أن هذه الأجزاء لا تقبل الانقسام أصلاً.
- أن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس.

فيقول ابن سينا «من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل تنضم عندها أجزاء

---

(1) الرازي: الأربعون ص 360 وأيضاً الكردستاني في تقريب المرام جـ 2 ص 11.

(2) قطب الدين الشيرازي: شرح حكمة الاشراق ص 240، كما يقول الرازي في شرح الاشارات ان هذه الحجة مشهورة واعتمدها ابن سينا في نفي الجوهر الفرد.

(3) يتكرر هذا الدليل عند ابن سينا في أكثر الكتب التي تعرض لفلسفته في الطبيعة فنجدها مثلاً في القسم الطبيعي من الاشارات ص 130, 134، والسماع الطبيعي من طبيعيات الشفاء م 3 ف 4 ص 190-192، وطبيعيات النجاة ص 139:142، والهداية ص 143، عيون الحكمة ص 25، وأيضاً، رسالة في أجوبة المسائل، نشره حلمي ضيا أولكن الرسالة الثانية ص 32:35، وغيرها.

غير أجسام تتألف منها الأجسام وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام... وأن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس، ولا يعلمون أن الوسط إذا كان كذلك، لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره»[1].

وهذا البرهان يعرف باسم برهان المماسة والملاقاة، وتقوم على وضع حكم للجزء الوسط فهو إما أن يلاقي الطرفين بالاسر، أو لا، فإن لاقاهما بالاسر يبطل ثلاثة أحكام:

الأول: حجب الوسط الطرفين عن التماس وهو ظاهر.

الثاني: تألف الجسم منها، فإنه لو تألف الجسم منها لاوجب عدم زيادة الحجم.

الثالث: أنها لا تقبل الانقسام لأن الملاقاة بالاسر تقتضي الانقسام.

وإن لم يلاقيهما بالاسر ببعضه بطل القول بأن الأجزاء التي لا تتجزأ لا تنقسم سواء كانت ملاقتهما على سبيل التماس والاتصال، لأن أحد الطرفين حينئذٍ يلقى من الوسط شيئاً، والطرف الآخر يلقىَ شيئاً آخر منه فيتجزأ الوسط[2].

وقد ذكر هذا البرهان آخرون بصورة أخرى، وإن كانت تقترب في مفهومها من رأي ابن سينا، وهو عن طريق فرض جوهر بين جوهرين، فكيف يلاقي هذا الوسط الطرفين؟ هل يلاقي أحد الطرفين منه عين ملا يلاقيه الآخر، أم غيره؟ أو لا يلاقيه؟ فالجوهر الوسط إما أن يمنع الطرفين من التلاقي، فإن منعهما عن التلاقي استحال قول المتكلمين إن الأجسام متكونة من هذه الجواهر ذلك لأن التأليف لا يتصور إلا بعد ملاقاة الأجزاء.

ويعتقد فخر الدين الرازي أن ابن سينا، وإن كان قد عرض لهذا البرهان، إلا أنه لم يعرضه بالايضاح الكافي فالسبب فيه أن تلك الأجزاء لو لم تكن متلاقية أصلاً لم يكن

---

(1) ابن سينا: الاشارات ق 2 الطبيعيات ن 1 ف 1 ص 130، 134، النجاة ص 140,139، الرازي: شرح الاشارات ص 7، المباحث المشرقية جـ 2 ص 11، الأربعون ص 26، الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 148,147، صدر الدين الشيرازي: شرح الهداية الاثيرية ص 14,13، قطب الدين الشيرازي: شرح حكمة الاشراق ص 240، الكردستاني: تقريب المرام جـ 2 ص 11، 12، وأيضاً ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 63.

(2) قطب الدين الرازي: شرح الاشارات ص 17 وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 86.

الجسم حاصلاً من اجتماعها، فلا يكون الجسم مؤلفاً من الأجزاء التي لا تتجزأ وهو المطلوب[1] أما قطب الدين الرازي يرى أن سبب ترك ابن سينا لهذا القسم أنه ظاهر البطلان[2].

وإن الطرف الوسط إذا لم يمنع الطرفين من التلاقي، فيتم التلاقي إما بالأسر ـ أي بكله أو لا بالاسر ـ أي بجزء منه ـ والأول محال لأن هذا سيؤدي إلى التداخل[3]، وسبب استحالة التداخل من وجهين:

الوجه الأول: إذا كان مقدار الجزأين مساوياً لمقدار الجزء الواحد، كان مجموع الاثنين قابلاً للقسمة فما يساويه وهو الجزء الواحد، هو أيضاً قابل للقسمة.

الوجه الثاني: أن الشيء إذا داخل شيئاً فلا بد أن يلقاه أولاً بطرفه ثم ينفذ فيه حتى يحصل تمام النفوذ فتكون بناء على ذلك ثلاثة أحوال مختلفة:

حال وهو مماس قبل أن ينفذ

حال أثناء النفوذ

حال بعد تمام الملاقاة والمداخلة.

وهذا يؤدي إلى حدوث ثلاثة مقادير للجزء الواحد، ففي حانة المماسة قبل النفوذ يلاقي مقداراً أقل من حاله وهو نافذ قبل الملاقاة، وفي حال النفوذ يلاقي مقداراً أقل مما يلاقيه بعد تمام الملاقاة والمداخلة، فيكون الوسط قد مر بثلاث مراحل من المقادير المختلفة فيكون منقسماً، وهو في كل مرتبة من المراتب الثلاث يلقى شيئاً غير ما لقيه في المرتبة التي قبلها، وذلك يوجب انقسام النافذ والمنفوذ «فالذي يلقاه في حال النفوذ يختلف عن الذي يلقاه عند تمام النفوذ، وذلك يوجب التجزئة[4].

(1) فخر الدين الرازي: شرح الاشارات ص 8 وأيضاً الشيرازي: الأسفار الأربعة ص 432.

(2) قطب الدين الرازي: حاشية من حواشي الاشارات مسمى بالمحاكمات ص 16.

(3) التداخل هو اتحاد جوهرين كلا أو بعضاً في الموضع، الشيرازي: شرح الهداية ص 12.

(4) الجرجاني: شرح المواقف ص 363، فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 12، قطب الدين الرازي: حاشية من حواشي الاشارات، معروف بالمحاكمات ص 19، الطوسي: شرح الاشارات ص 5، المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للطوسي: ص 105,104، وأيضاً شمس الدين محمد بن مبارك: شرح حكمة العين لنجم الدين الكاتبي القزويني ص 233,232.

ويعقب فخر الدين الرازي على هذا القول من ابن سينا بأنه قول ليس برهانياً ولكنه اقناعي[1].

إلا أن الطوسي يرى عكس هذا فالتفسير يقتضي أن يكون للنفوذ حركة أولى، ووسط وتمام، وهذا يصح على رأي نفاة الجزء القائلون بأن الحركة متصلة، ولا يصح على رأي مثبتي الجزء، فالمتحرك لا يمكن أن يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئاً منقسماً فلا يكون النفوذ في الجزء الواحد وسطاً مسبوقاً بحالة وملحوقاً بأخرى، فإن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعياً كما يذهب الرازي، بل يكون مشتملاً على مصادرة على المطلوب[2].

ويذكر الشيرازي صورة أخرى لهذه الحجة، وهو أن نفرض جوهراً فوق جوهرين، وعلى ملتقاهما، فإن لقي بكله أو ببعضه كليهما فيتجزأ، أو بكله كل أحدهما فقط فليس على الملتقي، وقد فرض عليه، وإن لقي بكله أو ببعضه من كل منهما شيء فانقسم وانقسما جميعاً»[3].

إلا أن المتكلمين قد يعترضون على هذه الحجج بإثارة شكوك[4] يذكرها الرازي ويعترض عليها، منها:

الشك الأول: أن الجسم إذا كان يلاقي أحد طرفيه شيئاً وبالطرف الآخر شيئاً آخر فقد اختص كل طرف فيه بعرض قد لا يوجد في الطرف الآخر، وهذا يرجع إلى امتياز أحد طرفي الجسم عن الطرف الآخر، وهذا لا يؤدي إلى التنصيف في ذات الجسم، لأن الطرفين قد يكونان عرضين، كل عرض متميز عن الآخر، وإن كانا جزأين لأدى إلى التسلسل، وهذا محال.

ويجيب الرازي على هذا بأن الأعراض المضافة لا تقتضي امتياز أحد نصفي

---

(1) فخر الدين الرازي: شرح الاشارات ص 3.

(2) نصير الدين الطوسي: شرح الاشارات ص 5.

(3) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة مج 1 ص 432.

(4) هذه الشكوك يذكرها الشهرستاني في نهاية الاقدام ص 514,509، والردود عليها يذكرها فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 14:12، لكن ربما كانت هذه الشكوك مفتعلة وليست حقيقية لأن ما يذكره الرازي في المطالب العالية جـ 6 ص 93، انه ليس هناك من المتكلمين من أورد شيئاً من هذه البراهين كلاماً يصلح أن يلتفت اليه.

الجسم عن النصف الثاني بحيث يتباين النصفان، بل ذلك يقتضي احتمال المحل للقسمة، فالجسم اذا ماسه جسمان لا ينصف ذلك الجسم تنصيفاً محسوساً، بل العقل يقضي على الشيء الذي يماسه بصحة الانقسام، أما القول بأن الانقسام حاصل بالفعل فلا.

الشك الثاني: قد يقال إن الجزء الذي لا يتجزأ واحد في ذاته، وإن كان متكثراً في جهاته، وكثرة الجهات والاعتبارات لا توجب كثرة الذات ويستدل المتكلمون على ذلك بأمرين:

أ ـ أن المماسة من باب الاضافة.

ب ـ أن النقطة في المركز تحاذي جملة أجزاء الدائرة، ولا يلزم انقسامها بحسب انقسام الدائرة «فالنقطة التي في وسط الدائرة فإنها مع وحدتها تنسب إلى كل جزء من أجزاء الدائرة»[1].

ويعقب الرازي على هذا الشك، بأن ليس المقصود بأن تكثر الاضافات يوجب تكثر المضافات فالمماسة نوع من الاضافة، وليس إذا كان نوع من جنس يقتضي حكماً، أن يكون ذلك الجنس يقتضي ذلك الحكم.

أما عن النقطة المحاذية لجميع أجزاء الدائرة، فهذا غير ممتنع في المحاذاة، ولكن لا يلزم من تجويزه من غير وقوع القسمة، تجويز ذلك في المماسة من غير وقوع القسمة، فإن هذا الحكم إنما يظهر صدقه في العقل، وفي المماسة، لا في المحاذاة وسائر أنواع الاضافة.

الشك الثالث: أن الصفحة العليا من الأجسام هي ملاقية لما تحتها، فإن الذي هو نهاية الجسم لا شك أنه بعينه ملاق لما تحته وإلا لم يكن نهاية له.

إلا أن الرازي لا يسلم بأن الصفحة العليا من الجسم ملاقية لما تحتها بل يرى أن الجسم شيء واحد ونهايته هي السطح، وهو غير ملاق لما تحته، إذ ليس هو بجسم، فكأن هذا المتشكك يوهم أن السطح صفحة تحته صفحة أخرى، وأن إحدى الصفحتين ملاقية للأخرى، وذلك مصادرة على المطلوب[2].

---

(1) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 512.

(2) فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 14.

إذن فالقول بالملاقاة بالأسر يناقض القول بأن الجواهر الفردة لا تقبل الانقسام أصلاً. وعلى ذلك فالقول بالمداخلة يناقض القول بأن الأجزاء ليست بأجسام، وأن الأجسام تتألف منها، وأنها لا تقبل الانقسام أصلاً، فالقول بالأجزاء يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء:

- إما امتناع تألف الأجسام منها.
- أو عدم امتيازها في الوضع.
- أو تجزئتها وهذا محال. فالقول بها محال، وهذا تقرير الحجة[1].

النوع الثالث: المبني على استخدام الأشكال الهندسية

حاول ناقدو الجوهر الفرد، إثبات استحالة وجوده وتكوينه للجسم الطبيعي باستخدام البراهين الهندسية أو تطبيق الأشكال الهندسية المختلفة باستخدام الجوهر الفرد لاثبات المغالطات الهندسية الناتجة عن القول بتكوين هذه الأشكال من الجواهر الفردة.

إلا أن المتكلمين لا يسلمون بجميع هذه الأشكال الهندسية التي يذهب اليها منكرو الجزء فالمتكلمون لا يسلمون بوجود الدائرة، ولذا نتج عن استخدام الفلاسفة للحجج القائمة على الدائرة بعض المغالطات، وهو ما يشير اليه الشيرازي أن «من جملة المغالطات الموقعة للخطأ في الاستدلال، أخذ مقدمة لا يسلم بها الخصم في القياس الجدلي، ومن هذا القبيل الاستدلالات التي وقعت لبعض الناس على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ، مما يبتني على أشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين مما ينكره القائل بوجود الجوهر الفرد، فإن المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم يحيلون من الأشكال الا المربع والمثلث، فكل دليل لا ينى على هذين الشكلين لا يكون برهانياً ولا جدلياً»[2].

لذا كان استخدام بعض الأشكال الهندسية القائمة على اتصال الجسم مثل الدائرة لا يسلم بها المتكلم القائل بالجوهر الفرد، ولذا نجد جدالاً مثاراً بين فريقي النفي والاثبات حول بعض الأشكال الهندسية، إلا أنه حتى في الأشكال التي يسلم كل طرف بها مثل المربع نجد أن كليهما يستخدمها لاثبات رأيه.

---

(1) الطوسي: شرح الاشارات ص 7.

(2) الشيرازي: الأسفار الأربعة، المجلد الأول ص 433.

1 ـ **شكل المربع:** يذهب ابن سينا إلى أن القائلين بالجوهر، قالوا إن البصر قد يخطىء في أمر الدائرة والمثلث ويرون أنها أشكال مضرسة، وعلى هذا يسلمون بوجود المربع القائم الزوايا، لذا يستخدم ابن سينا هذا الشكل لاثبات استحالة تكون المربع من أجزاء لا تتجزأ.

فيفترض أربعة خطوط مستقيمة كل خط منها مكون من أربعة جواهر، ويضم كل خط فيها إلى الآخر بحيث لا يحصل بينها فرجة، ونرسم قطراً يبدأ من الجزء الأول في الخط الأول ماراً بالجزء الثاني بالخط الثاني، والجزء الثالث من الخط الثالث، منتهياً بالجزء الرابع من الخط الرابع، فهذه الأجزاء، إما أن يماس بعضها بعضاً على سمت بين الجزء الأول في الخط الأول والجزء الأخير في الخط الأخير، فيكون خطاً مستقيماً مؤلفاً منها وهذا الخط يكون مساوياً للضلعين، وهذا غير جائز. فالمعلوم بالمشاهدة أن القطر في المربع أطول من ضلع المربع[1] وهذا يبطله شكل العروس[2].

وإن كانت غير متباينة وبينها فرج، فهذا الفرج إما أن يتسع لجزء أو أقل من جزء، فإن اتسع لجزء نملأها بالأجزاء فتكون الفرق ثلاثة والأجزاء أربعة فيتكون القطر من سبعة أجزاء، وهذا يساوي مجموع الضلعين الآخرين وهذا خلف، أما إذا كانت الفرج التي بين الخطوط لا تتسع لجزء بل أقل من جزء فقد انقسم الجزء[3] وهو ما يحاول ابن سينا اثباته.

وهذا الشكل من الأشكال المشهورة التي يستخدمها منكرو الجوهر الفرد، لاثبات فكرتهم في نفي الجزء ويظهر عند الكثيرين منهم ويتخذ مثل هذا البرهان بأن يفرض مربعاً يتكون من ستة عشر جوهراً فرداً وضعت متجاورة في أربعة خطوط متراصة متلاصقة لا فرجة فيها فتكون أضلاعها متساوية وكل ضلع يتكون من أربعة أجزاء وقطره أيضاً مركب من أربعة أجزاء، فيجب أن يكون قطره مثل ضلعه وذلك محال[4].

---

(1) ابن سينا: الشفاء: الطبيعيات، السماع الطبيعي م 3 ف 4 ص 191,190 وأيضاً الشيرازي: شرح الهداية الأثيرية ص 16.

(2) شكل العروس المقصود به المربع القائم على وتر المثلث قائم الزاوية لا بد أن يساوي مجموع مربع الضلعين الآخرين.

(3) الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 21 وأيضاً: المطالب العالية جـ 6 ص 150,149.

(4) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 149، الرازي: الأربعون ص 261، صدر الدين الشيرزي شرح الهداية الاثيرية=

وسبب الاستحالة، أن القطر (الوتر) الذي يقطع المربع بمثلثين متساويين أبداً يكون أكبر من الضلع وذلك معلوم بالمشاهدة ودل عليه البرهان الهندسي، وبما أن البرهان الهندسي صحيح، فيجب أن يكون مقتضاه صحيحاً، وبالتالي يجب أن يكون باطلاً، وبطلان ما يخالفه جاء من افتراض تكون المربع من الجواهر الفردة.

فوجود المربع أمر غير باطل في ذاته، وإنما جاء بطلانه من افتراض تكونه من جواهر فردة، وبناء عليه فوجود الجوهر الفرد محال. ونلاحظ أن هذا الدليل يتشابه للغاية مع ما قاله ابن سينا ونجده متكرراً في كتب كثيرين ممن جاء بعده.

وهذا النقد القائم على المربع قد تعرف عليه بعض المتكلمين المعاصرين لابن سينا مثل ابن متويه الذي قال به ضمن الشبه المتعلقة بالأشكال، وذكرهم بأنهم لو قالوا: «لو كانت هاهنا مربعة متساوية الاضلاع ثم خط بين المربع خط من إحدى الزاويتين إلى الأخرى لكان يرى ضلعهما أقصر من قطرها، وإن كان في القدر سواء، ولم يكن كذلك إلا لأن القطر تتلاقى أجزاؤه بأركانها وركن الجزء دونه»[1].

ويعقب على ذلك بأن قطر هذه المربعة إذا لم يكن خطاً مستقيماً، بل وجد على حد التأريب[2]، فقد حصل فيه خلل فرج، فيرى كأنه أطول، وإن كان سواء، والضلع يكون خطاً على طريق الاستقامة فلا يحصل فيه خلل، فهذه هي العلة دون ما قالوه.

2 ـ **المثلث القائم الزاوية:** إذا كان بعض المتكلمين يرون أن البصر قد يخطىء في أمر الدائرة والمثلث لأنهما أشكال مضرسة، فالشيرازي يحل هذا بأن يفترض مربعاً ـ وهو من الأشكال التي يسلم بها أصحاب الجوهر ـ ويقسم المربع بقطره إلى مثلثين قائمي الزاوية ليثبت به حجته على نفي الجزء، فإذا كانت هذه الحجة تنبني على إمكان وجود المثلث القائم الزاوية، ومثبتو الجزء، ينكرونه، فهم مع ذلك لا ينكرون المربع

= ص 18، الايجي: جواهر الكلام مختصر المواقف ص 183، الجرجاني: شرح المواقف، هذه الحجة تكاد تكون نفس ما قاله ابن سينا وتكرر عند هؤلاء، وسبب التكرار اما ان بعضهم عندما يذكر هذه الحجة فهو يأخذ برأي ابن سينا كمثال لنقد الفلاسفة مثل الغزالي والايجي والجرجاني والرازي: واما متأثراً برأي ابن سينا مثل صدر الدين الشيرازي.

(1) ابن متويه: التذكرة ص 193.

(2) التأريب هو الاحكام والتحديد والتكميل.

القائم الزوايا المتساوي الأضلاع ـ على ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء من مذهبهم ـ فيفترض أن «مربعاً ينقسم بقطره إلى مثلثين قائمي الزاويتين، فلزمهم الاعتراف بالمثلث القائم الزاوية ولا يمكنهم دفعه»[1].

ثم يحاول الشيرازي باستخدام هذا المثلث نفي الجوهر الفرد، فيفترض مثلثاً قائم الزاوية كل واحد من الضلعين المحيطين به يتكون من عشرة أجزاء فكان مربع كل ضلع يساوي مائة جزء، والوتر هو مجموع مربعي الضلعين الآخرين فيكون مائتي جزء الا أن المائتين ليستا جذر عدد صحيح فلا بد أن تنكسر الأجزاء[2] فهو فوق أربعة عشر جزءاً وأقل من خمسة عشر جزءاً، فالحاصل من ضرب أربعة عشر في نفسها مائة ستة وتسعون، والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون، فلا بد أن يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء، أي الكسر الذي به يتم الجذر المذكور[3].

3 ـ **الخط الوتر:** يستخدم الفلاسفة أحد براهين أقليدس الرياضية في هذه الحجة، فقد برهن اقليدس «على أن كل خط فإنه يصح تنصيفه، فالخط المركب من الأجزاء الفردة يصح تنصيفه، فينتصف الجزء»[4].

إلا أن الجويني ـ وهو من أصحاب الجوهر ـ يحاول أن يحل هذا الاشكال بقوله إن التنصيف يكون على حد التقريب، فيرى أن من قال بأن الخط إذا «تركب من وتر فلا نصف له إذ في تقدير نصفه تثبت النصف للجوهر الفرد، فلو جزّىء وقرب بأقصى الجهد أحد الجزأين من الآخر، فصل أحد الجزأين بجزء لا يتجزأ[5].

إلا أننا نرى أنه مهما قرب لا يكون التنصيف صحيحاً على الاطلاق، لأنه سيكون

---

(1) الشيرازي: شرح الهداية الاثيرية ص 14، إلا أن الشيرازي في كتاب آخر وهو الاسفار الأربعة ص 433، يذكر أن المتكلمين يسلمون بوجود المثلث القائم الزاوية قائلاً: المتكلمون المنكرون لاتصال الجسم يحيلون من الاشكال الا المربع والمثلث الذي هو يحصل من قطر المربع من الضلعين الذين يوترهما ذلك القطر.

(2) ابن سينا: السماع الطبيعي من طبيعيات الشفاء م 3 ف 4 ص 190، الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 20، وأيضاً الايجي: جواهر الكلام ص 183.

(3) الجرجاني: شرح المواقف ص 364.

(4) الرازي: المباحث جـ 2 ص 30، المطالب العالية جـ 6 ص 165، الجرجاني: شرح المواقف ص 365، وأيضاً الشيرازي: شرح الهداية الاثيرية ص 15.

(5) الجويني: الشامل ص 65.

أحد النصفين أكبر من النصف الآخر بجزء واحد لا يتجزأ ومهما صغر حجم هذا الجزء، فلا يكون تنصيفاً صحيحاً.

ويعلل ابن متويه ذلك بأن خط المثلث ليس مستقيماً قائلاً: عندنا أن ضلع المثلث ليس بخط مستقيم على ما تصوره القوم، فإن الخط لا يكون مورروباً ولا مدوراً، ولا مقوساً[1].

4 ـ **الزاوية القائمة:** هذه الحجة أيضاً يعتمدون فيها على مسلمة رياضية وهي أن أقليدس برهن في المقالة الأولى من كتاب الأصول أن الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم، فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف أيضاً، وهكذا، «فالزاوية المستقيمة تنقسم إلى غير النهاية، وأنه ينفي الجزء»[2].

5 ـ **المثلث متساوي الأضلاع:** وهم يفترضون وجود خط مركب من جزأين فإذا أمكنهم أن يعملوا عليه مثلثاً متساوي الأضلاع «فلا يحصل ذلك إلا إذا وقع كل واحد من الأجزاء على متصل الآخرين وذلك يوجب التجزئة»[3].

6 ـ **وتر الزاوية القائمة:** لوَ أخذنا خطاً من جزأين (ب، ج) ووضعنا على أحد الجزأين المحيطين بها جزءاً آخر (أ)، فتحصل هناك زاوية قائمة وترها (أ ج) وان كان من جزأين كان وتر القائمة مساوياً لكل واحد من الضلعين المحيطين بها، وهذا خلف، وإن كان من ثلاثة أجزاء كان الوتر مساوياً لمجموع الضلعين وهذا خلف، فإذاً هو أكثر من الاثنين وأقل من الثلاثة، فقد وجد الأقل من الجزء»[4] وهذا يشابه نفس النقد القائم على شكل المثلث قائم الزاوية.

7 ـ **شكل الجوهر:** هذه الحجة تقوم على نفي وجود الجوهر بناء على إثبات الشكل له، فإذا كان الجزء متناه، وكل متناه فهو مشكل، وكل شكل يحيط به حد أو حدود، فإن أحاط به حد واحد كان الجوهر على شكل الكرة، فإذا اجتمعت الجواهر الفردة، أي إذا اجتمعت هذه الكرات كان بينها فرج «وتلك الفرج إن اتسعت للأجزاء ملأناها بها وعلى كل حال تبقى الفرج التي هي أصغر من الأجزاء فحينئذٍ تكون الأجزاء

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 194.

(2) الجرجاني: شرح المواقف ص 365، وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 147.

(3) الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 20 وأيضاً المطالب العالية جـ 6 ص 149.

(4) الرازي: المباحث المشرقية ص 21,20 وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 365.

منقسمة»[1] وإن أحاط بها حدود كان مثل المثلث أو المربع، فذلك أيضاً «يوجب التجزئة لأنه من جانب الزاوية أقل من جانب الضلع»[2].

8 ـ الدائرة: يستدل منكرو الجزء على أن وجود الدائرة ينافي وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وإن كان وجود الدائرة صحيحاً، فنفي الجوهر الفرد كذلك صحيح، والدليل على ذلك: أن نفرض دائرة محيطها يتكون من أجزاء لا تتجزأ، فإما أن تتلاقى ظواهر الأجزاء، كما تلاقت بواطنها، أو لا تتلاقى:

ـ فإن تلاقت البواطن انفجرت الظواهر وتجزأت الأجزاء.

ـ وإن تلاقت ظواهرها كما تلاقت بواطنها نتج عنه خطأ، لأن ظاهر الدائرة يختلف عن باطنها، لأننا إذا أدرنا دائرة وراء أخرى حتى «يبلغ طوقها مثل طوق الفلك الأعظم، ولا تكون فيها فرجة أصلاً، ومع ذلك فلا تزيد أجزاؤها على أجزاء الدائرة الصغيرة الأولى، هذا خلف، فقد بان أن بواطن الأجزاء تتلاقى وظواهرها تنفتح فيلزم التجزئة»[3] فظهر أن امكان الدائرة ينافي وجود الجزء[4].

إلا أن الشيرازي يرفض هذا الاستدلال المبني على استخدام الدائرة ويسميه بطريقة قياس الخلف، ذلك أن نفاة الجزء استدلوا عليهم ـ أي على القائلين بالجزء ـ بوجود الدائرة وأقاموا البرهان على وجود الكرة والدائرة بأصول مبنية على إثبات الطبائع في الأجسام وإيجابها للأشكال المستديرة في القوالب البسيطة، فذلك، وإن كان تاماً في نفسه، لكنه ليس نافعاً في حقهم لانكارهم تلك الأصول. وهذا أيضاً نوع من الاختلال في المباحثة، فهو كما سبق أن ذكرنا ـ نوع من المغالطات وهو الاستدلال بمقدمة لا يسلم بها الخصم في القياس الجدلي، وإن كانت صحيحة برهانية في نفس الأمر[3].

فهذه الحجة تقوم على اتصال المقادير، وأن الجسم قابل لانقسامات بلا نهاية ولكن هذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء حيث إنهم يرفضون القول بأن الجسم قابل لانقسامات بلا نهاية وأنه متصل كما هو عند الفلاسفة أو منكري الجزء.

---

(1) الرازي: المباحث جـ 2 ص 17,16، الأربعون ص 264 وأيضاً المطالب العالية جـ 6 ص 146.

(2) الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 17 وأيضاً: شمس الدين محمد بن مبارك: شرح حكمة العين للقزويني ص 234.

(3) جمال الدين المطهر: كشف المراد للطوسي ص 106.

(4) الجرجاني: شرح المواقف ص 365 وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 131.

(5) الشيرازي: الأسفار الأربعة المجلد الأول ص 433.

ويعلل ابن متويه سبب رفضهم للدائرة لأنه يؤدي إلى إثبات ما هو أقل من الجزء لذا كان جوابه: أنه لا يسلم وجوب احتواء الطوق على ما دونه لأنه إذا انتهى الحال إلى الجزء الذي يحكم بأنه لا يتجزأ فليس هناك إحتواء على شيء آخر فإذا افترض الحكماء بعد ذلك أن الدوائر تحتوي على ما هو أقل فأقل إلى أن يصلوا إلى ما هو أقل من الجزء، فهو مما ينكره ابن متويه، فالخط عنده «لا يكون موروباً ولا مدوراً ولا مقوساً، فإن كان كذلك وجب في هذا الضلع أن يكون فيه خلل»[1] وعلى ذلك بطلت هذه الشبهة من كل وجه[2] فمبني الخطأ عندهم مبنى على اختلاف تصوراتهم الذهنية.

وإذا كان ابن متويه الممثل للاتجاه الاعتزالي للجوهر الفرد يبرر النقد القائم على الدائرة، فكذلك الجويني الممثل للاتجاه الأشعري يحاول أن يرد على الاشكالات التي تحدث عن الدائرة، فيرى أن المتكلمين قد اختلفوا في أمر الدائرة:

- فذهب بعضهم إلى امتناع وجودها واستدلوا بشيئين:

الأول: أن الخط المستقيم إذا استدار تشنج وتفتحت ظواهره.

الثاني: أن يقال إن الخط الذي لا عرض له إذا استدار كانت مساحة الخارج أكثر من الداخل، إلا أن من يرى أن مساحة الظاهر تزيد على مساحة الباطن فهو وهم، وذلك أن المحيط على أي وجه تفتح لا يتزايد، وإنما طال ذلك الخط «لاتساع موقعه لا لزيادة ظاهرة الخط الأول على باطنه»[3].

ونلاحظ أن هذا الرفض أو التعليل من المتكلمين لانكار وجود الدائرة أو محاولة تفسيرها هو محاولة تجافي الحقيقة والواقع، وهو تفسير خاطىء، ومرد هذا الخطأ أنهم قد تصوروا أن كل الأشكال تتكون من جواهر فردة.

تعقيب

في الواقع أننا وجدنا أن أكثر الحجج التي اعتمد عليها أصحاب الجوهر الفرد هي

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 194, 195.

(2) المرجع السابق ص 195, 196.

(3) الجويني: الشامل ص 67، انقسم المتكلمون بشأن القول بأن الخط المؤلف من الأجزاء التي لا تتجزأ هل يمكن أن يجعل دائرة الى فريقين: الأشعري، انكره في كتاب له يسمى النوادر، وذهب امام الحرمين الى انه جائز، أنظر فخر الدين الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 22.

مجرد افتراضات عقلية تعبر عن بناء عقلي مركب من التناهي، فهي مجرد تحصيل حاصل قد لا يأتي بجديد في بعض الأحيان فهي أحياناً تقوم على استحالة الرأي المضاد، وأحياناً أخرى تقوم على تحليل اللغة، مثل ما ذكروه في المسلك الأول، مثل قولهم إن كل ما هو قابل للقسمة فهو قابل للتأليف، أو إثبات فكرة الوحدة للجسم، أو تقوم على قسمة تحليلية تقسم الشيء إلى عناصره، مثل قولنا إن الاثنين هو حاصل واحد وواحد، وإن باضافة واحد إلى واحد يكون اثنين، وكلها محاولات تحليلية، إذا كانت تصلح للتصور الرياضي، فمن الصعوبة تصورها للطبيعة، فهي قد لا تفيد أو تضيف أحياناً تصوراً جديداً.

وإن كان التصور الكلامي لتكون الجسم من أجزاء لا تتجزأ يعد أقرب إلى التصور العلمي الحديث، عندما يتصور امكان تجزئة الجسم إلى ذرات لا تنقسم، فكان أقرب للتصور الكلامي من التصور الفلسفي الذي قال بالهيولى والصورة، غير أن هذا التصور العلمي الحديث، قد تغير الآن، بعد امكان العلماء من تفتيت الذرة.

واستطاع أصحاب الجوهر أن يستفيدوا من النقد الذي وجهه لهم الفلاسفة، ومنكرو الجزء من المتكلمين، في تطوير أدلتهم، فوجدنا أن صورة هذه الأدلة أو الحجج لم تكن هي هي بنفس التصور الذي بدأت به، بل أخذت في التطور في المراحل المتأخرة، فاستطاعوا أن يستفيدوا من النقد الذي وجه لهم في تطوير حججهم، ومحاولة التغلب على بعض المصاعب التي أثيرت حولها.

كما نلاحظ أن كلا الفريقين سواء متكلمين أو فلاسفة، حاولوا الاستفادة من التصور الرياضي، والأشكال الهندسية التي تتميز أحكامها بالصدق، وحاولوا أن يستخدموها في خدمة أغراضهم، لكننا لاحظنا أنهم قد استخدموا الشكل الواحد لخدمة هدفين متعارضين، إلا أنها كانت محاولة يمكن اغتفارها إذا وضعنا في الاعتبار التصور العلمي في عصرهم، والذي افتقر في أكثر أحيانه لمحاولة التقنين والقياس، فكان في أساسه مجرد افتراضات عقلية دون إمكان التأكد من صحتها.

وكان أساس الخلاف بينهما، هو أن المتكلمين قد تصوروا الجسم على أنه كماً منفصلاً إلى أجزاء لا تتجزأ، لا توجد بينها رابطة عضوية حتى يستطيعوا بعد ذلك إضافة رابط خارجي، يمثل عندهم القدرة والارادة الالهية، كما سنرى فيما بعد، أما عند الفلاسفة، فكان الجسم عبارة عن كم متصل، يتكون من مادة مشتركة، وصورة، بناء على تأثرهم بالتصور الأرسطي.

وإذا كان الفلاسفة استطاعوا أن يستفيدوا بعض الشيء من التصور الأرسطي للجسم الطبيعي والعناصر المكونة له، استطاعوا أيضاً أن يستفيدوا من بعض أوجه النقد التي وجهها أرسطو إلى القائلين بالذرية والجزء الذي لا يتجزأ، في عصره، كذلك استطاع المتكلمون أن يستفيدوا من بعض الأدلة التي استخدمتها النظريات السابقة عليهم والقائلة بفكرة الجوهر الفرد. فنجد في بعض أدلتهم أوجه استفادة من التصورات السابقة كاليونانية والهندية، فمن اليونانيين وجدنا استفادتهم ببعض آراء اقليدس، ومن الهندية وجدنا استفادتهم من الدليل القائم على المقارنة بين الخردلة والسماء، أو بين الفيل والذرة.

هذا كله يدل على أن كل من المتكلمين والفلاسفة قد استفادوا من التصورات السابقة عليهم مع إضافة أدلة وآراء خاصة بها نتجت من النزاع القائم بينهما بناء على اختلافهما حول تصور تكون الجسم.

فكان الخلاف إذن بين تصورين مختلفين لكم الجسم، أحدهما تصوره على أنه كم منفصل، والآخر تصوره على أنه كم متصل، وبناء على هذا الاختلاف في تصور طبيعة مادة الجسم سيكون اختلافهم أيضاً حول لواحق الجسم الطبيعي، وهو ما سنعرض له في الباب الثاني.

الباب الثاني

تناهي تجزئة لواحق الجسم الطبيعي
إلى جواهر فردة عند المتكلمين ونقد الفلاسفة لهم

الفصل الأول: ضرورة الحركة لوجود الجوهر الفرد وإثبات تناهيها ونقد الفلاسفة لها.

الفصل الثاني: تناهي تجزئة الزمان عند المتكلمين ونقد الفلاسفة لهم.

الفصل الثالث: أهمية المكان والخلاء لوجود الجوهر الفرد عند المتكلمين ونقد الفلاسفة لهم.



الفصل الأول

ضرورة الحركة لوجود الجوهر الفرد، وإثبات تناهيها، ونقد الفلاسفة لها

تمهيد

رأينا فيما سبق كيف أنكر أصحاب الجوهر عند بحثهم في ماهية الجسم الطبيعي أن يكون له كم متصل وانتهوا إلى القول بالكم المنفصل الذي يتكون من مجموعة من الأجزاء التي لا تتجزأ وأثبتوا ذلك باثبات تناهي قسمة الجسم إلى أجزاء لا تتجزأ هي الجواهر التي لا تنقسم أي الذرات.

وكما طبقوا رأيهم في الكم المنفصل على الجسم، سنرى أنهم يطبقون هذا الرأي أيضاً على لواحق الجسم الطبيعي من حركة وزمان ومكان.

وإذا كان الفلاسفة قد سبق أن نقدوا أصحاب الجزء في قولهم بتناهي قسمة الجسم، كذلك سنرى نقدهم لهم أيضاً عند تطبيق هذا الرأي في تناهي قسمة لواحق الجسم الطبيعي، وسيكون تناولنا أولاً لوجود الحركة باعتبار أنها أهم اللواحق في تكون الجسم، ويرتبط بوجودها اللواحق الأخرى من زمان وخلاء.

أولاً: أهمية الحركة لوجود الجوهر الفرد

للحركة أهمية خاصة عند أصحاب الجوهر الفرد، لأنها شرط لتكوين الجسم الطبيعي، فإذا كانت الطبيعة عندهم تنحل إلى أجزاء لا تتجزأ منفصلة في الكون، فتأتي الحركة لتجمع هذه الجواهر وتكون الأجسام لذا فإنهم «جعلوا الحركة والسكون من الأوصاف الطبيعية»[1] للجوهر الفرد حتى يمكنهم أن يستخدموا هاتين الصفتين في تفسير كيفية تكون الجسم على صفة الاجتماع.

---

(1) النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 178، ابن تيمية: منهاج السنة جـ 1 ص 149،
Wolfson: The philosophy of the Kalam, p. 399, and M. Fakhry: Islamic occasionalism, p. 28.

فالحركة شرط في إيجاد الأجسام عندهم، والجوهر الفرد يتحرك ويسكن، فتتحرك الجواهر مجتمعة مكونة للأجسام ثم تتفرق هذه الجواهر بالحركة أيضاً لتفسد وتنحل مرة أخرى إلى عناصرها المنفصلة، لذا فقد «جوزوا على الجوهر الواحد إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون، وما يتولد عنهما من المجامعة والمفارقة»[1].

ونلاحظ هنا أن مذهب الجوهر الفرد الكلامي قد تأثر بمثيله اليوناني عندما جعل «الحركة شرطاً لتكون الأجسام وفسادها»[2]، وقد سبق أن نقد أرسطو معاصريه القائلين بالجوهر الفرد عندما قالوا إن الجزء الذي لا يتجزأ يتحرك بنفسه، «فكان الجزء حينئذٍ منقسماً إلى جزأين: جزء محرك والآخر متحرك، فلا يكون حينئذٍ جزءاً واحداً لا ينقسم»[3]، أما عند المتكلمين فإنهم استطاعوا أن يتجنبوا هذا عندما أرجعوا حركة الجوهر إلى محرك خارجي وليس إلى طبيعة الجوهر.

لذا نرى أن تأثير المذهب الذري اليوناني على مثيله الإسلامي ينحصر فقط في تقسيم عناصر الطبيعة دون ما عدا ذلك، بل أن الآلهة عندهم لا يشغلون بهذا العالم ولا صلة بينهم وبين العالم[4] وهذا بالطبع سيخالف التصور الكلامي كما سنوضحه في الباب الثالث.

وإذا كانت الحركة عند ـ أصحاب الجوهر الفرد الكلاميين ـ شرطاً لتكون الأجسام من جواهر، فالسكون شرط في بقاء الأجسام واستمرار هذا البقاء، لأجل أن يبقى الجسم محافظاً على وحدته الظاهرة وارتباط أجزائه بعضها ببعض.

---

(1) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 311.

(2) أرسطو: الكون والفساد ص 116، جورج سارتون: تاريخ العلم جـ 3 ف 23 ترجمة د. أبو ريدة ص 337، د. الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية ص 213، النشار: ديموقريطس فيلسوف الذرة ص 414، د. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني ص 204 خريف الفكر اليوناني ص 76، يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص 12، وأيضاً: Zeller: Outlines of the history of Greek philosophy, p. 67.

(3) ارسطو: الكون والفساد ص 186.

(4) د. الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية ص 219، د. محمد غلاب: الفلسفة الاغريقية ص 202، عمر فروخ: العرب والفلسفة اليونانية ص 64، صالح ميخائيل: فلسفة قدماء اليونان ص 32.

J. Burnet: Early Greek philosophy, p. 393, Zeller: Outlines of the history of the Greek philosophy, p. 69, Gomperz: Greek Thinkers, p. 335 Vol. 1 and Guthie: A History of Greek philosophy, p. 396, Vol. 2.

وللحركة أهمية في النظام الذري الاسلامي، فقد استخدمها المتكلمون بالاضافة إلى بقية العناصر الأخرى التي تعرف عندهم باسم الأكوان الأربعة وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون[1]، لإثبات عقائدهم في حدوث العالم ووجود الخالق، وهو ما سنعرض له فيما بعد كما ترتبط الحركة عندهم أيضاً بلواحق الجسم الطبيعي الأخرى.

وما يقصده المتكلمون من الحركة غير ما يقصده أرسطو والفلاسفة المسلمون، فقد ذهب أرسطو وتبعه الفلاسفة المسلمون، إلى أن الحركة تقع في أربع مقولات، وهي الكم والكيف والوضع والأين، أما المتكلمون فقد رفضوا هذه المقولات، ولم يعترفوا إلا بمقولة الأين، وهي التي تسمى بالنقلة «فإن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية المسماة بالنقلة»[2].

ثانياً: تناهي تجزئة الحركة

كما أثبت أصحا الجوهر تناهي قسمة الجسم فقالوا بأجزاء لا تتجزأ هي جواهر أفراد، فأنهم يثبتون هذا التناهي في القسمة أيضاً على الحركة والزمان فيما بعد، «فالحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة كل واحد منها لا يقبل القسمة»[3].

ويعرف أبو الهذيل الحركة والسكون بقوله: «الحركة كونان في آنين، في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد»[4] أو بعبارة أخرى هو «حصول الجوهر في الحيز بعد أن كان في حيز آخر، والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد»[5] وإن كانت هناك تعريفات أخرى للمتكلمين[6].

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 451، الجرجاني: شرح المواقف ص 331. وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 4، ص 309.

(2) الجرجاني: شرح المواقف ص 331.

(3) الرازي: معالم أصول الدين ص 35، وأيضاً المطالب العالية جـ 6 ص 29.

(4) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 2 ص 91.

(5) الرازي: المحصل ص 66، وأيضاً البلخي: البدء والتأريخ جـ 1 ص 43، ويعرف البلخي الحركة بأنها زوال وانتقال وهي على ضروب فمنها الحركة الذاتية والمكانية وحدد السكون بأنه لبث واستقرار.

(6) أنظر هذه التعريفات في مقالات الاسلاميين للاشعري جـ 2 ص 353: 424,356، الآمدي: المبين ص 95، الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 38، البغدادي: الفرق بين الفرق، الخياط: الانتصار ص 74 ,83 ,88، وأيضاً الجاحظ: الحيوان جـ 4 ص 32، 39، 204.

ونلاحظ أن هذا التعريف عند المتكلمين، مبني على قولهم بالجوهر الفرد، وهذا ما يؤكده الطوسي بقوله: «هذا الحد للحركة موجه عند المتكلمين، وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الحركات الأفراد غير المتجزئة»[1].

ثم صار هذا التعريف الذي قال به أبو الهذيل وبني على القول بالجوهر الفرد هو التعريف الذي اتفقت عليه غالبية المتكلمين، فقد روى عن أبي الحسن الأشعري أنه قال الجوهر إذا كان في مكان، فالكون الذي فيه سكون، وإذا تحرك إلى مكان آخر، فأول كون في المكان الثاني سكونه، وفيه حركته إليه، وبنفس العبارة قال القلانسي: إن السكون كونان متواليان في مكان واحد، والحركة كونان متواليان في مكانين[2].

فالحركة عند المتكلمين تكون بتقسيم المكان إلى نقاط، والزمان إلى آنات، وتتم الحركة عندما ينتقل الجسم من نقطة إلى أخرى في آنين من الزمان، والسكون، أن يبقى الجسم في النقطة الواحدة أكثر من آن من الزمان.

ونلاحظ أن هذا التعريف للحركة ربط بين الجسم المكون من أجزاء لا تتجزأ، وبين تجزئة الحركة والزمان والمسافة، فالمسافة متناهية في القسمة عند أصحاب الجزء، وأن هذه المسافة = المكان، تتركب من مجموعة من النقاط يتحرك عليها الجسم في زمان متناه في القسمة يتكون من آنات، ويكون التحرك بأن ينتقل الجسم بالمحاذاة لكل نقاط المكان، وهذه المحاذاة لها أهمية كبيرة عندهم، وعلى أساسها سيوجهون نقدهم للنظام، وفكرته عن الحركة القائلة بتحرك الجسم عبر عدد لامتناه من النقاط.

ويثبت أصحاب الجوهر تناهي قسمة الحركة، بالتفرقة في الحركة بين حركة حاضرة عن حركة أخرى قد سبقتها في الماضي، وحركة ثالثة ستأتي في المستقبل، فتكون الحركة منقسمة إلى ثلاثة أجزاء: حركة ماضية، وحركة آتية وثالثة حاضرة، وهكذا دائماً.

وهذه الحركة الحاضرة لا تقبل القسمة، لأنها لو قبلت القسمة لانقسمت الى حركة ماضية وآتية وأدى هذا للتسلسل، وهو محال، وهذه الحركة الحاضرة، هي جزء لا يتجزأ من الحركة وعند انقضائها تحدث حركة أخرى لا تقبل التجزئة، وكذا الثالثة

---

(1) نصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل على هامش المحصل للرازي ص 66.

(2) المرجع السابق ص 67.

والرابعة، «فثبت أن الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة التي يكون أحد جزأيها سابقاً على الآخر»[1].

ويستخدم المتكلمون هنا برهان التطبيق لاثبات تناهي تجزئة الحركة، فهم قد استخدموا أولاً الحركة لاثبات وجود الجوهر الفرد، ثم استخدموا الجوهر الفرد ثانياً لاثبات تجزئة الحركة وكون المسافة مكونة من جواهر فردة، ذلك أن «القدر المقطوع من المسافة، بالحركة لكل واحد من تلك الأجزاء التي لا تتجزأ إن كان منقسماً كانت الحركة إلى نصف نصف تلك الحركة، فتلك الحركة منقسمة، وهذا خلف، وإن لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد»[2].

وقد اختلف المتكلمون فيما بينهم حول المكان أو النقطة التي تحل فيها حركة الجسم، هل في المكان الأول أم في المكان الثاني؟[3] فمن قال منهم بنفي الأعراض نفى وجود الحركة، ومن أثبت وجود الأعراض اختلف في مكان حدوث الحركة هل يكون في المكان الأول، أم في المكان الثاني، والمقصود بالمكان هنا هو الجزء الذي لا يتجزأ من المسافة وهي النقطة.

ذهب غالبية أصحاب الجوهر إلى أن الحركة تحدث للجسم، وهو في المكان الثاني، وعللوا ذلك بأنها أول كون في المكان الثاني.

أما بشر بن المعتمر، فقد خرج عن إجماع المتكلمين من أصحاب الجوهر في الحركة فبحث علاقة الحركة بالجسم بشكل آخر معتمداً فيه على التجربة ليحدد مكان الحركة للجسم، والحركة تحدث عنده لا في المكان الأول ولا في المكان الثاني، ولكنها تحدث عندما يتحرك الجسم من الأول إلى الثاني أي أنها بين المكانين.

وقد اعتبر الأشاعرة هذا القول من بشر من الفضائح التي تحسب عليه، فقالوا: «من فضائحه قوله: إن الحركة تحصل وليس الجسم في المكان الأول ولا في المكان الثاني»[4] ويضيف معمر إلى ذلك أيضاً أن بين المكانين واسطة «وإذا لم يكن بين

---

(1) الرازي: معالم أصول الدين ص 36، وأيضاً المحصل ص 82.

(2) الرازي: المرجع السابق نفس الصفحة، شمس الدين بن مبارك: شرح حكمة العين ص 234، 235، الطوسي: شرح الاشارات ص 7، وأيضاً محمد اقبال: تجديد التفكير الديني ص 455.

(3) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 353.

(4) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 96.

المكانين واسطة لم يكن هذا الكلام الذي يقوله معقولاً، ولم يكن له حقيقة بحال»[1].

ثالثاً: كيفية تحرك الجسم

ذكرنا أن الحركة شرط في تكون الجسم وبقائه، فهل هذه الحركة تنقسم على جميع أجزاء وجواهر الجسم، أم يمكن أن يتحرك بعض أجزاء الجسم فقط، وتحل الحركة بعض الأجزاء دون بعضها؟.

الحقيقة أننا نجد اختلافاً بين المتكلمين حول هذه الفكرة، ويرجع هذا الاختلاف إلى ذهاب بعضهم إلى تعرية الجوهر الفرد من كل صفاته ولم يثبتوا له إلا صفة المماسة، وهي أن الجزء الواحد يصح أن يلاقي غيره عن طريق المماسة. في حين أن من أثبت بعض الصفات للجوهر، يقول برأي مخالف.

وانقسم المتكلمون بناء على هذا الاختلاف إلى فريقين:

الفريق الأول: قال إن الحركة قد تحل بعض الأجزاء دون البعض الآخر، وبها يتم تحرك الجسم عن طريق المماسة بين الجواهر، فإذا تحرك جوهر فرد أو بعض الجواهر، فالجوهر الواحد منها يماس عدة جواهر أخرى، فبتحركها تتحرك بقية الجسم، وهذا الرأي يقول به أبو الهذيل العلاف وبعض معتزلة البصرة، إلا أن هذا الرأي كان موضع نقد من الأشاعرة، بل اعتبرت هذا من فضائح أبي الهذيل، فقالوا: «من فضائحه أنه أجاز حركة الجسم كثير الأجزاء بحركة تحل في بعض أجزائه»[2].

الفريق الثاني: يمثل سائر المتكلمين الآخرين هذا الفريق، وقالوا إن الجزء إذا قامت به الحركة كان هو المتحرك بها دون غيره من الأجزاء، وإن تحركت الجملة ففي كل جزء منها حركة، فالحركة الواحدة تنقسم على جميع أجزاء الجسم.

فإذا تحرك الجسم ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك في كل جزء حركة، وهذا الرأي قال به أبو علي الجبائي وأكثر المتكلمين «فأنكر أبو علي وأكثر النظار أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزأ أو تتبعض... وقال إن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك في كل جزء حركة»[3].

---

(1) الاسفراييني: التبصير في الدين ص 46.

(2) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 79 وأيضاً النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 180.

(3) الأشعري: مقالات جـ 2 ص 321، الجويني الشامل ص 55 ,56، وأيضاً النيسابوري: المسائل ص 187.

فالاختلاف بين الفريقين يرجع إلى أن الجبائي يعترف ببعض الصفات للجزء الذي لا يتجزأ بينما العلاف وأتباعه عرّوا الجزء من كل صفة إلا صفة المماسة، وهي الصفة التي بها يجامع أو يلامس الجزء أجزاء أخرى ليكون الجسم.

رابعاً: علاقة الحركة بالمسافة المتناهية ونقدهم للنظام

ترتبط الحركة عند المتكلمين بتصورهم للمكان أو المسافة على أنها مكونة من نقاط هذه النقاط هي أجزاء لا تتجزأ، فكل حركة إنما تقع في نقطة أو جزء من المسافة، وفي آن من الزمان.

والحركة الواحدة هي حركة جوهر فرد أو جزء لا يتجزأ، في جزء من المسافة لا تتجزأ فالحركة الواحدة لا يصح أن يقطع بها إلا مكان واحد[1] ولذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان آخر، وعللوا ذلك بأن الحركة إذا قطعت أكثر من مكان للزم أن تسير بصفة ضدين.

وعند أصحاب الجوهر الفرد لا يجوز أن يحل في الجزء الواحد حركتان لأنه إذا حلته حركتان، تكون كل واحدة منهما في جهة، فيتأتى الاختلاف فينقسم الجزء، ولما كان الجزء لا يقبل القسمة، لهذا جعلوا الجزء الواحد إذا حركه كثيرون بحركة واحدة أن تنقسم هذه الحركة على الفاعلين وليس على الأجزاء لأن الجزء أو الجوهر الفرد لا جزء له.

والحركة عند غالبيتهم أيضاً ليست حركة واحدة، بل حركات متعددة متعاقبة، وسبب ذلك أن الحركة عرض، والعرض لا يبقى زمانين، «فكانت حركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركة أجزاء المسافة التي تتحرك عليه، وهي لا تتجزأ كما أن أجزاء المسافة لا تتجزأ»[2].

وقد قال بهذا الرأي أبو علي الجبائي وغالبية المتكلمين، لأن الحركة لو بقيت لكانت سكوناً، وهذا يبطل كونها حركة، فلا بد إذن من تجدد الحركة في كل آن، ولم يخالفهم في ذلك إلا القليل، منهم أبو هاشم، فيرى أن الحركة تبقى على أساس أن الكون الأول في الحيز الثاني هو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون،

---

(1) ابن متويه التذكرة ص 466.

(2) قطب الدين الرازي: حاشية من حواشي الاشارات المسمى بالمحاكمات ص 19.

فكأن تسوية أبي هاشم بين الحركة الأولى في الحيز الثاني، والسكون في الزمن هي التي أدت إلى القول ببقاء الحركة.

فأجزاء المسافة عند أصحاب الجوهر الفرد متناهية في القسمة وتتحرك عليها الأجزاء بالمحاذاة والمماسة لنقطة نقطة على مسافة المكان، فجعلوها شرطاً هاماً لتفسير تحرك الجسم في المكان، وهو شرط المحاذاة.

وتعني المحاذاة أن يلامس الجسمُ المتحرك جميعَ النقاط التي يتحرك عليها من بدايتها حتى نهايتها، قال بهذا أبو الهذيل، وأخذ عنه بقية القائلين بالجزء، وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكان دون أن يمر بما قبله.

وبناء على قولهم بمحاذاة الجسم المتحرك للمسافة التي يتحرك عليها انتهوا إلى القول بتناهي المكان، فالجسم متناه ويتحرك في زمان متناه ـ كما سنرى ـ فوجب أن تكون المسافة أيضاً متناهية في القسمة.

أما إذا كانت المسافة غير متناهية، ومركبة من أجزاء لا نهاية لها استحال الوصول من أولها إلى آخرها، إلا بعد الوصول إلى نصفها ولا يمكن الوصول إلى نصفها إلا بعد الوصول إلى ربعها، فلو كانت فيها أجزاء غير متناهية «لامتنع الوصول من أولها إلى آخرها في مدة متناهية، ولما لم يكن ذلك ممتنعاً علمنا أن المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية»[1].

ومن هنا وجب على القائلين بالجوهر الفرد نقد النظام الذي قال بتكون المسافة من أجزاء لا تتناهى، ومع ذلك قال بتحرك الجسم عليها، ولكي يفسر هذا التحرك لجأ إلى فكرة جديدة على الفكر الكلامي، وهي الطفرة، فكان قوله بالطفرة راجعاً إلى أن «الزمان والحركة عنده ـ كالجسم ـ مشتملاً على أجزاء غير متناهية»[2].

الطفرة [3]عند النظام: نشأ القول بالطفرة عند النظام عندما حاول أن يفسر كيفية تحرك الجسم الذي يتكون من أجزاء لا تتناهى على مسافة لا تتناهى، فإذا تحرك هذا

---

(1) الرازي: الأربعون في أصول الدين ص 259، المباحث المشرقية جـ 2 ص 31،ابن متويه: التذكرة ص 172، وأيضاً الكردستاني: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام جـ 2 ص 10.

(2) قطب الدين الرازي: حاشية من حواشي الاشارات ص 24.

(3) الطفر هو الوثوب في الارتفاع، تقول طفرت الشيء إذا وثبت فوقه. الخوارزمي: مفاتيح العلوم ص 18 وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 22.

الجسم في زمان متناه فكيف يتحرك؟ وهنا واجهت النظام صعوبة، وهي كيف يقطع الجسم مكاناً لا نهاية له، فكأن نفيه للقول بالجزء الذي لا يتجزأ وقوله باللاتناهي في التجزئة أدى به إلى القول بالطفرة.

ويذكر البغدادي أن النظام خالف أصحابه ـ المعتزلة ـ في القول بالطفرة، ولذا استحق عليه الكفر، كما اعتبر هذا من الفضائح التي تحسب عليه قائلاً: «من فضائحه قوله بالطفرة وهي دعواه أن الجسم قد يكون في مكان ثم يصير منه إلى المكان الثالث والعاشر منه من غير مرور بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر، ومن غير أن يصير معدوماً في الأول معاداً في العاشر»[1]، فكان افتراض النظام أن يمر الجسم في آنين من الزمان من نقطة أولى إلى نقطة ثالثة دون أن يمر بالنقطة الثانية.

وشبه النظام الطفرة بالدوامة التي يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الجزء أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها، وعلل ذلك بأن «أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذى ما قبلها»[2].

ويرجع البعض دافع النظام للقول بالطفرة أنه كان مضطراً للاجابة على اعتراض أبي الهذيل عن كيفية تحرك البقلة «النملة = الذرة» على النعل أو الحبل إذا كانت أجزاؤه غير متناهية.

وحسب قول أصحاب الجوهر فإن الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ موجودة فيه بالفعل، فالجسم المتحرك لا يصل في رأيهم إلى جزء الا بعد مروره على الذي قبله، لكن النظام يخالفهم في تجويز انقسام هذه الأجزاء المزعومة إلى غير نهاية، ولا يرى ضرورة عقلية لأن يماس المتحرك كل أجزاء الجسم الذي يتحرك عليه[3].

وهذه المحاورة التي دارت بين أبي الهذيل والنظام يذكرها الكثيرون فقد «ناظره أبو الهذيل في الجزء، فألزمه مسألة الذرة ـ النملة ـ وهو أول من استنبطه فتحير النظام فلما جن عليه الليل نظر اليه أبو الهذيل، وإذا بالنظام قائم ورجله في الماء يتفكر، فقال: يا أبا ابراهيم هذا حال من ناطح الكباش، فقال: يا أبا الهذيل قد جئتك بالقاطع أنه يطفر

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 85، وأيضاً أصول الدين جـ 1 ص 335.

(2) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 321، دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ ترجمة وتحقيق د. أبو ريدة ص 123,122، وأيضاً د. صبحي: في علم الكلام جـ 1 ص 270.

(3) د. أبو ريدة: النظام وآراءه ص 236.

بعضاً ويقطع بعضاً، فقال أبو الهذيل: ما يقطع كيف يقطع؟»[1].

ويستدل النظام لتأييد فكرته عن الطفرة بمثال يوضح بها فكرته، وهو إذا شد حبل على خشبة معترضة بئر، طوله خمسون ذراعاً وعليه دلو معلق، وحبل طوله خمسون ذراعاً علق عليه معلاق فيجر به الحبل، فإن الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعاً في زمان واحد، وليس ذلك إلا أن بعضه قطع بالطفر»[2].

ونلاحظ هنا من خلال ردود النظام وأمثلته لتفسير الحركة أن التجزئة عنده غير متناهية بالفعل ـ وهو ما سبق أن ذكرناه ـ وليس كما ذهب البعض سواء من القدماء مثل الخياط، أو من محدثين، من أن القسمة عنده وهمية، فما يستخدمه النظام هنا من أمثلة يفسر بها الحركة مثل مثال النملة، وحركة الحبل، والدوامة، وغيرها من أمثلة هي مادية حسية فعلية، وهذا يدل على أن المقصود من التجزئة هنا هي التجزئة الفعلية غير المتناهية.

إلا أن قول النظام بالطفرة، قد لقي معارضة من أصحاب الجوهر الفرد، سواء من معتزلة أو أشاعرة قائلين بتناهي القسمة، كما يعد هذا النقد ـ فيما يذكر ابن حزم ـ أحد وأهم الأدلة التي يستخدمها المتكلمون لاثبات وجود الجوهر الفرد، وهذا النقد وجهه أولاً أبو الهذيل إلى النظام، ثم أخذ به كل القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ.

ويعلل أحد القائلين بالجوهر الفرد سبب رفضهم القول بالطفرة، لأن هذا القول «سيؤدي بأحدنا إلى أن يصير في الوقت الأول بالبصرة، وفي الثاني بالصين، بدون أن يكون قطع هذه الأماكن، وأن يرى ما وراء الجدار لطفر الشعاع عليه، ولا يكون الحائط مانعاً»[3].

ويمكن إجمال نقد أصحاب التناهي للنظام في الصيغة التالية: القاطع لشيء له

---

(1) ابن المرتضى: المنية والأمل ضمن كتاب فلسفة المعتزلة ص 48، الاسفرايني: التبصير في الدين ص 43، الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 321، الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 55، الخياط: الانتصار ص 32، وأيضاً: حسام الآلوسي: The problem of creation part 2 ch. 3, p. 37.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 56، الجويني: الشامل ص 50، الشيرازي: الاسفار الأربعة مج 1 ص 435، الطوسي: شرح الاشارات ص 9، بينيس: مذهب الذرة ص 12، طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة ص 243، وأيضاً د. حسين مروة: النزعات المادية جـ 1 ص 745.

(3) عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف ص 146. ط. بيروت سنة 1971.

نصف لا يصح أن يقطعه إلا بعد أن يقطع نصفه وإذا كان ذلك النصف له نصف آخر، فإذا صح هذا، فالنملة إذ دبت على النعل يجب أن لا تقطعها أصلاً، لأن أجزاء النعل بلا نهاية وهي لا تصير قاطعة لبعض، إلا وله نصف يحتاج في قطعه، ثم يصير كذلك أبداً»[1].

ويستدلون على ذلك بمثال يبينون فيه خطأ القول بالطفر وهو لو كانت النملة إنما تقطع البعض وتطفر البعض، لوجب إذا لطخنا رجلها بالسواد أن لا يظهر الخط على الاستواء بل يكون موضع الطفر خالياً من السواد، وكذلك يجب فيما يقطع بالسكين وغيره[2].

وفي هذا المثال يظهر ربط المتكلمين بين الحركة والمسافة والزمان، فالنملة تمثل الجسم المتحرك، والنعل يمثل المسافة، وقطع المسافة يمثل الزمن الذي استغرقته الحركة، والنسبة بين كل من الحركة والمسافة والزمن هو مقدار السرعة، فإذا تحركت النملة نقطة فتكون في آن، فالتجزئة تنقسم على كل منهما.

والحركة والمسافة متناهيتان في القسمة عند أصحاب الجوهر، وينقسمان إلى أجزاء لا تتجزأ، وكل جزء من الحركة يقطع جزءاً من المسافة، فإذا نظرنا إلى جسم بسيط معلوم الطرفين وتصورنا نملة تفتح الدبيب من أحد طرفي الجسم، ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر، فقد استيقنّا أنها قطعت الجسم البسيط[3].

ويضيف أيضاً أصحاب الجوهر الفرد أن تحرك الجسم المتناهي على مسافة غير متناهية هو قول «لا يقبله عقول العقلاء لأن ما لا يتناهى كيف يمكن قطعه بالطفرة، فصار قول هذا مثلاً سائراً يضرب لكل من تكلم بكلام لا تحقيق له ولا يتقرر في العقل معناه»[4]، ولذا كانت الحركة مستحيلة على المسافة اللامتناهية لأن ما لا يتناهى يستحيل عليه الانقضاء من كل وجه[5].

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 169، الاسفراييني: التبصير في الدين ص 43، ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي ن 1 م 3 ف 3 ص 186,185، جمال الدين المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للطوسي ص 108، قطب الدين الرازي: حاشية من حواشي الاشارات ص 25، الكردستاني: تقريب المرام جـ 2 ص 10 وأيضاً ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 59.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 169.

(3) الجويني: الشامل ص 50.

(4) الاسفراييني: التبصير في الدين ص 43.

(5) الجويني: الشامل ص 50، وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 22.

فنفي المتكلمين لامكان الحركة على المسافة اللامتناهية، لأنه عند الحركة لا يمكن أن يحاذي الجسم جميع النقاط التي تؤلف المكان، والمحاذاة شرط ضروري حتى يمكن للجسم أن يتحرك.

ويمكننا إيجاز علاقة فكرة المحاذاة عندهم بتفسير الحركة في النقاط الآتية:

1 ـ إذا تحرك جسم على مسافة غير متناهية، هل يحاذي كل أجزائها أم لا؟ فإن زعم القائل باللاتناهي أنه غير مماس ولا يحاذي في حركته لكل أجزاء المسافة فقد جحد ما عرف بالضرورة وبالبديهة، وإن قال إنه في طفره محاذ للجسم الذي يقطعه، فكيف يحاذي هذه الأجزاء غير المتناهية في زمان متناه؟

2 ـ إذا جاء شخص ليخط خطاً في تحركه سنجد أن الخط ممتد من طرف البداية إلى طرف النهاية، فإذا قيل إنه يطفر لم نجد هذه الأجزاء التي قيل إنه يطفرها.

3 ـ وإذا قيل إن الطفرة تحدث من غير محاذاة ولا مماسة لما امتنع أن يبتدىء شخص قطع الأرض من أول المشرق ثم تتفق طفرة له إلى أقصى المغرب من غير أن يحاذي في طفرته أرضاً ولا سماء ولا هواء... وهذا قريب من جحد الضرورات[1].

ويوافق ابن حزم النظام في القول باللاتناهي في القسمة وكذلك في القول بالطفرة، فيحاول أن يقدم تفسيره على ما قيل من انتقادات، فقال إن الطفرة «لا تنطبق إلا على حاسة البصر، فإذا أطبق الانسان بصره، ثم فتحه لاقى خضرة السماء والكواكب والأفلاك البعيدة بلا زمان.... وهذا يدل على أن البصر يخرج من الناظر ويقع على كل مرئي قرب أم بعد، دون أن يمر في شيء من المسافة التي بينهما ولا يحل فيها ولا يقطعها»[2].

إلا أن هذا القول يخالف ما أظهره العلم الحديث من أن النور يقطع المسافة في زمان، وإن بعض الأجرام السماوية البعيدة التي نبصرها بمجرد أن ننظر اليها قد قضى نورها آلاف السنين حتى وصل الينا، وأن سرعة النور عظيمة جداً يعجز الانسان عن إدراكها فينخدع كما انخدع ابن حزم، واعتقد أن البصر يقطع المسافة بلا زمان عن طريق الطفر.

---

(1) الجويني: الشامل ص 50, 51.

(2) ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 35.

ويرد الجويني على المثال الذي استخدمه النظام لاثبات الطفرة، وهو مثال الحبل والبئر، ويعلل قطع الدلو مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعاً بفكرة تعتمد على تفسيره للسرعة والبطء، وهذا ما ينقلنا إلى الجزء الخاص بتفسير الحركة بالزمان، وذلك أنه إذا تكونت المسافة من أجزاء، وكانت الحركة هي انتقال من جزء إلى جزء، فكيف يفسر هذا ما يشاهد من اختلاف الحركات؟

خامساً: علاقة الحركة بالزمان وتفسيرهم للسريع والبطيء

يعرف الآمدي البطء عند المتكلمين بأنه «عبارة عن كثرة تخلل السكنات، والسرعة عبارة عن تقللها»[1].

وأنكر أصحاب الجوهر الفرد وجود حركة سريعة وأخرى بطيئة، وفسروا وجود حركة أبطأ من حركة لوقوع سكنات في الحركة البطيئة أكثر من الحركة السريعة، ولذا يكون أحد الجسمين أسرع حركة من الآخر لوقوع سكنات في خلال حركته أقل من الآخر.

فكل جزء من المسافة قد يقع فيه حركة وقد يقع فيه سكون، وهذا ما يفسر السرعة والبطء فالسريع هو أن ينتقل الجسم بحركة من نقطة إلى نقاط أخرى بدون وقفات أو سكون، وأن البطيء هو أن ينتقل الجسم بحركة من نقطة إلى نقاط مع البقاء أو السكون في بعض النقاط.

وهذا ما عبروا عنه حين قالوا «إن الجسم قد يسكن نصفه، وأكثره متحرك، وإن للفرس في حالة سيره وقفات خفية، وفي شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه، وكذلك للحجر في حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه»[2].

إلا أن الفلاسفة ـ كما سنرى فيما بعد ـ أنكروا أن تكون للحجر حال انحداره وقفات وأرجعوا السرعة في النزول إلى الثقل والخفة[*] فإذا أرسل حجرين سبق أثقلهما لأن أخف الحجرين يعترض له من الآفات أكثر مما يعترض على الحجر الثقيل.

---

(1) الآمدي: المبين ص 95 -96.

(2) الأشعري: المقالات جـ 2 ص 321.

(*) هذا خطأ علمي لأن الاثنين، الحجر الثقيل والخفيف سيهبطان بنفس السرعة.

فالحركة السريعة عند أصحاب الجوهر لا تتخللها سكنات كثيرة أما الحركة البطيئة فإنها تتخللها سكنات كثيرة، فكأن أبا الهذيل والنظام اختلفا في أمرين: أحدهما، القول بالجزء أو عدم القول به، والأمر الآخر، نفي الطفرة أو إثباتها، لتفسير سرعة الحركة.

فالجويني يفسر مثال طفر الحبل عند النظام بأن «ارتفاع الدلو بسرعة حركته وقلة فتراته، والكلاب أبطأ، وذلك تبين في مرأى العين»[1].

فما يراه النظام يطفر فليس صحيحاً، أو واقعياً، بل لأن الدلو كان أكثر سرعة في حركته فلم يترك فترات سكون كثيرة بين انتقاله من داخل البئر إلى خارجه، فالأصل في الظن بوقوع الطفر، أن الدلو قد قطع مسافة أيضاً موازية لمسافة الحبل، فالالزام - كما يستدرك عليه الشهرستاني - لا يندفع وإنما الفرق بين المشي والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطئه[2].

كما استخدم أصحاب الجزء فكرة السريع والبطيء لنقد كون المسافة غير متناهية إذ لو كانت غير متناهية وتحرك جسمان أحدهما سريع والآخر بطيء، فإذا ابتدأت الحركة البطيئة قبل السريعة بفترة زمنية قصيرة، لم يستطع السريع أن يلحق به على الاطلاق «فلو حصل في الجسم مقاطع غير متناهية لكان كل ما وصل السريع إلى موضع يكون البطيء قد تعداه، وكان يجب أن لا يصل السريع إلى البطيء، وحيث يصل إلى علمنا أن المقاطع حاصلة فالمسافة متناهية»[3].

إلا أن النظام وأصحابه استخدموا تفسير أصحاب الجوهر الفرد للسريع والبطيء لنقد وجود الجوهر الفرد، فألزموهم القول بتجزئة الجزء القريب من قطب الرحى، كما ألزموهم القول بتفككه، فعند تحرك الرحى يكون تحرك قطبها مسافة أقل من تحرك محيطها فإذا تحرك المحيط جزء، فإن القطب سيتحرك أقل من جزء واحد، أي سينقسم ويوجد ما هو أقل من جزء. فلذا ألزم أصحاب النظام الفريق الآخر القول بتفكك الرحى عند الدوران[4].

---

(1) الجويني: الشامل ص 50، وأيضاً الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 56.

(2) المرجع السابق نفس الصفحة.

(3) الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 72، والأربعون في أصول الدين ص 259، 260، جمال الدين المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للطوسي ص 108، وأيضاً الكردستاني: تقريب المرام ص 10 ,11.

(4) الرازي: الأنظار الأربعة جـ 1 ص 436,435، شرح الهداية الأثيرية ص 19، الطوسي: شرح الاشارات ص 9، قطب الدين الرازي: حاشية من حواشي الاشارات ص 25، وأيضاً الكردستاني: تقريب المرام ص 13.

فأجاب أصحاب الجوهر الفرد بأن الحركة تكون أسرع عند المحيط أبطأ عند القطب، ويتم ذلك بأن يتحرك القطب جزءاً ويسكن ريثما يتحرك المحيط أجزاء، ثم بغد ذلك ينهض للحركة ثانياً، فقالوا بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السريع، وهذا يظهر عندما يدور الرحى بينما القطب بطيء متثاقل الحركات، وأرجاء الرحى تكاد تخطف الأبصار من سرعة الحركة»[1].

ولكن كيف تتحرك أجزاء الرحى وتتفكك مع أن المشاهد بالحس أنها واحدة لا تتفكك؟

يلجأ المتكلمون للاجابة عن هذا السؤال الى حلهم السحري الذي يلجأون اليه عندما يبالغون في تصوراتهم بما يخالف الواقع والمشاهدة، وهذا الحل هو القول بأن قدرة الله تعالى قادرة على كل شيء و«أنه سبحانه وتعالى فاعل مختار فهو يفكك أجزاء الرحى حال استدارتها ثم يعيد التأليف والتركيب اليها حال وقوفها»[2] فلا اعتبار لشهادة الحس، لأن الحواس يفوتها إدراك الكثير من دقائق المحسوسات.

إلا أننا سنرى أن هذه الأفكار المتعلقة بتفسير الحركة والربط بينهما وبين تناهي قسمة المكان والزمان، تعد تفسيرات خاطئة من وجهة نظر الفلاسفة، فكان واجباً عليهم نقد تصور المتكلمين للحركة حيث طبقوا تصورهم على الحركة فقالوا بأنها كم منفصل، في حين أنها عند الفلاسفة كم متصل غير قار، يقبل القسمة إلى ما لا نهاية بالقوة.

سادساً: نقد الفلاسفة لفكرة تناهي قسمة الحركة

رأينا في عرضنا السابق لفكرة الحركة عند المتكلمين وعلاقتها بالجوهر الفرد والمسافة والزمان أن الحركة تعتمد على الانتقال من جزء إلى جزء، وقد اعتمدوا لتفسير ذلك على عدة أدلة، إلا أن هذه الأدلة قد قوبلت بمعارضة من جانب الفلاسفة والمتكلمين المنكرين لوجود الجوهر الفرد، وتناهي تجزئة الجسم والحركة.

(1) الجويني: الشامل ص 50 وأيضاً ابن سينا: الشفاء، السماع الطبيعي ن 1 م 3 ف 3 ص 187 ,188.

(2) الرازي: الأربعون ص 262، ميرك البخاري: شرح حكمة العين ص 233 وأيضاً النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 45.

وسنعرض لهذا النقد من خلال مسلكين: الأول، نبين فيه نقدهم لأدلة ومفاهيم الحركة عند المتكلمين، والمسلك الثاني، تقديم صور تدل على استحالة وجود الجوهر الفرد باستخدام مفهوم المتكلمين عن الحركة، فقد سبق أن رأينا أن المتكلمين استخدموا الجوهر الفرد لاثبات الحركة، واستخدموا الحركة لاثبات وجود الجوهر الفرد، ويأتي الفلاسفة لاثبات عكس ذلك فيستخدمون الحركة لاثبات عدم وجود الجوهر الفرد.

وهذا الاختلاف بينهما يرجع إلى فكرة كل منهما عن الكم هل هو متصل أم منفصل، فالمتكلمون ذهبوا إلى القول بالكم المنفصل وطبقوه على الجسم ولواحقه، أما الفلاسفة فقالوا بالكم المتصل وطبقوه على الجسم ولواحقه.

وهذا ما يعبر عنه الفارابي الذي يرفض القول بوجود حركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ[1] فالحركة عنده يجب أن تكون متصلة منقسمة بالقوة.

ويشرح ابن سينا معنى المتصل بأن المقصود منه ثلاثة معان، اثنان منهما تقال للشيء بالقياس إلى غيره، وواحد يقال للشيء في نفسه، وهذا ما يهمنا في هذا المجال.

وهذا المعنى الثالث للمتصل يقال للشيء إذا كان بحيث يمكن أن تفرض له أجزاء بينها الاتصال.... أي بينها حد مشترك هو طرف لهذا أو ذاك، وهذا هو حد المتصل[2]، وبناء على هذا الاختلاف في فهم المقدار والكمية وتطبيق الاتصال أو الانفصال عليها سنرى اختلاف تصور الفلاسفة عن تصور أصحاب الجوهر الفرد ونقدهم من خلال مسلكين:

أ ـ المسلك الأول

يعرض الفلاسفة في هذا المسلك أدلة المتكلمين وأفكارهم عن الحركة وتفسير السريع والبطيء لينقدوهم. ويمكن إيجاز هذا النقد في نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: استدل المتكلمون على وجود حركة غير متجزئة بتقسيمها إلى حالات ثلاث: ماضية ومستقبلة وحاضرة، وأن هذه الحركة الحاضرة لا تنقسم.

---

(1) الفارابي: عيون المسائل ص 61.

(2) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي م3 ف 3 ص 183,182.

إلا أن الفلاسفة قد نبهوا إلى أن حكم المتصلات غير القارة كالحركة والزمان هو حكم المتصلات القارة كالجسم، وذلك لتعاقبهما في الفعل، فإن الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة منقسمة بانقسامها.

فلا حركة عند الفلاسفة مكونة من أجزاء لا تتجزأ، ولا زمان أيضاً، يتبين ذلك أن قسمة الحركة إلى ثلاث لا تصح عندهم، لأن الحاضر أو الحال هو حد مشترك، فهو نهاية الماضي من الحركة والزمان، وبداية المستقبل من الحركة والزمان، والحدود المشتركة لا تكون أجزاء لأن الحال حد مشترك.... والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون أجزاء لها، إذ لو كانت أجزاء للمقادير لكانت القسمة إلى قسمين هي قسمة إلى ثلاثة أقسام، والقسمة إلى ثلاثة أقسام قسمة إلى خمسة أقسام، بل هي موجودات مغايرة لِما هي حدود لها بالنوع.

ولا يلزم أيضاً من عدم الحركة الماضية والمستقبلة في الحال عدمها مطلقاً، ولا يلزم من عدم الحركة الحاضرة في الماضي والمستقبل عدمها مطلقاً، فالحركة الماضية لها وجود في الزمان الماضي، والحركة المستقبلة لها وجود في الزمان والمستقبل[1].

فلا ينكر الفلاسفة وجود الحركة على الاطلاق، بل أن الحركة الماضية موجودة في الزمان الماضي، وكذلك الحركة المستقبلة، أما ما ينكروه هو أن تكون هذه الحركة منقسمة بالفعل إلى ماض وحاضر ومستقبل، فهي «منقسمة بلا نهاية توهماً وفرضاً لاوجوداً وفصلاً»[2].

وكان رفضهم لوجود حركة غير متجزئة لما سيؤدي اليه من القول بوجود مسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ، وهذا محال عند الفلاسفة لانكارهم وجود الجوهر الفرد، فإذا كانت المسافة عندهم «تنقسم إلى غير نهاية بالقوة، فكذلك يجب أن تنقسم الحركة التي هي بمعنى القطع معها إلى غير النهاية بالقوة»[3].

---

(1) أنظر هذا الدليل ونقده عند: ميرك البخاري: شرح حكمة العين ص 235، 236، جمال الدين المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص 106، الطوسي: شرح الاشارات ص 8,7، قطب الدين الرازي: حاشية من حواشي الاشارات ص 19، وأيضاً عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد ص 115,114.

(2) الشيرازي: شرح الهداية الاثيرية ص 19، الاسفار الأربعة مج 1 ص 434، وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 362.

(3) ابن سينا: الشفاء السماع الطبيعي م 3 ف 6 ص 203، وأيضاً: النجاة الطبيعيات ق 2 ص 147.

النقطة الثانية: فيها يثبت الفلاسفة استحالة الحركة إذا كانت المسافة متكونة من أجزاء، لا تتجزأ فقد أثبت المتكلمون وجود أجزاء للحركة عن طريق التطبيق بينها وبين المسافة، فأثبتوا تجزئة الحركة بوجود الجوهر الفرد، وأثبتوا وجود الجوهر الفرد بوجود الحركة.

وسبق أن رأينا في الفصل السابق كيف أنهم استدلوا على وجود الجوهر الفرد بحركة الكرة على سطح مستوٍ، فبحركته تحدث ملامسة متتالية بين الكرة والسطح، فينقسم السطح إلى نقاط متجاورة عن طريق الحركة.

إلا أن الفلاسفة قد رفضوا هذا المثال، وتساءلوا عن أي جزء من المسافة يوصف بالحركة هل هي عند تمامه في الجزء الأول أو في الجزء الثاني، أم عند كونه على الملتقى بين الجزأين، والأولان باطلان، لأن كونه في أحد الجزأين سيكون حاصلاً إما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الأول، أو بعد الفراغ منها وهو كونه في الجزء الثاني، فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في أحدها، وأيضاً في الثالث... حال كونه على ملتقاهما»[1].

وأن استحالة وجود حركة إذا وجد جزء لا يتجزأ يرجع لأنه إذا تحرك فلا بد أن يتحرك «أولاً مثل نفسه وبعد ذلك مثله الى أن يفنى المسافة، فلو كان ما لا يتحرك لتركبت المسافة من نقاط متتالية وذلك محال»[2] وتعليل ذلك أن الجزء ليس له حدود أو أطراف، فلا يكون له في الحركة جانب فيه يلي المقصد، وجانب آخر يلي المهرب وإذا لم يعقل له اختلاف أوضاع لم يصح الحركة عليه.

ويمكن تلخيص نقد هذه الحجة بوجهين:

أ ـ أن يقال إن القول بالجزء يمنع من إمكان وجود الكرة أو الدائرة ـ وهو ما سبق أن ذكرناه ـ فكيف يستدل بهما على وجود الحركة.

ب ـ أن الحركة لا يعقل وجودها مع القول بالجزء، فلا يمكن أن يستدل بها على وجود الجزء الذي لا يتجزأ. وهذان الوجهان هما اللذان يعول عليهما في دفع

---

(1) الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 615، وأيضاً جمال الدين المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للطوسي ص 107.

(2) الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 36.

الشبهة المبنية على وجود الحركة وتقسيمها إلى أجزاء لا تتجزأ عند المتكلمين.

ـ **النقطة الثالثة:** تعتمد على نقد مفهوم المتكلمين عن السريع والبطيء، فيرفض ابن سينا التفسير الكلامي للسريع والبطيء بأنه تخلل السكنات، فيرى أن ليس عدم أية حركة اتفقت مكون[1] وأن الحركة إذا كانت مؤلفة من حركات لا تتجزأ لم يجز أن تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ من حركة[2].

فالقول عند الفلاسفة بأن جسماً ما ساكناً، يكون إذا كان عادماً للحركة، فإذا كان هناك شيء لا يتحرك أبداً فلا يمكن القول عنه إنه ساكن، إذ السكون هو ضد للحركة «فللسرعة والبطء كيفيتان قائمتان بالحركة لا باعتبار تخلل السكنات وعدمه»[3].

ويقدم الفلاسفة أمثلة تدل على خطأ تصور المتكلمين للبطء بأنه سبب تخلل السكنات مثال ذلك الطائر في طيرانه، أو السهم في انطلاقه قد يتحرك حركة قليلة السكنات، ولكنها مساوية لحركة الشمس، فليس معنى ذلك تساويهما، لعدم تساوي المسافتين «فإذاً ليس حركات لا تتجزأ»[4]، ولا في غاية السرعة، وليست السرعة والإبطاء بسبب تخلل السكنات[5].

ولذا يرفض ابن سينا تفسير المتكلمين للحركة البطيئة بسبب تخلل السكنات في أجزاء الحركة، ويرى أن المشاهدة تدل على عكس ما يزعمه المتكلمون.

فالسكون لا وجود له ـ فيما يذهب ابن سينا ـ والدليل على ذلك، لو أن فرساً يركض من بداية حركة الشمس حتى نهايتها لا يمكن قياس حركة هذا بذاك، أو القول بأن الفرس يسكن ألوف سكنات، ويتحرك حركات قليلة، وإلا كان «يجب أن لا ترى حركته ولا تظهر لغلبة السكون عليها، وإن ظهر منها شيء كان قليلاً يسيراً، والموجود بخلاف هذا، فإن الحركة هي الظاهرة، والسكون لا ظهور له البتة»[6].

---

(1) ابن سينا: النجاة، الطبيعيات ق 2 ص 152.

(2) فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 36.

(3) المطهر: كشف المراد ص 33.

(4) ابن سينا: النجاة ق 2 الطبيعيات ص 148.

(5) ابن سينا: الشفاء السماع الطبيعي ن 1 م 3 ف 4 ص 194، الهداية ص 146، الشيرازي: شرح الهداية الاثيرية ص 19، وأيضاً الرازي: الأربعون ص 264.

وإذا انتهينا من استعراض نقد الفلاسفة لمفهوم الحركة وتقسيمها عند المتكلمين تم لنا عرض المسلك الأول من نقدهم، وتسنى لنا عرض المسلك الثاني.

ب ـ المسلك الثاني للنقد

هذا المسلك يعتمد على نفي وجود الجوهر الفرد باستخدام فكرة الحركة، أو استخدام تحرك الظل، أو المفهوم الكلامي للسريع والبطيء، ويقوم هذا النقد على هذه الأفكار مع تقديم بعض الصور المستخدمة فيها، فالفلاسفة يقدمون لنا صوراً عديدة لاثبات عدم وجود الجوهر الفرد اعتماداً على مفهوم الحركة، وسنحاول أن نقدم هذه الصور، كل منها مجموع بالفكرة التي تدور حولها.

1 ـ **الفكرة الأولى**: فكرة نفي تفكك الدوائر عند الحركة ونقد تفسيرهم للسريع والبطيء:

الصورة الأولى: الدائرة الطوقية، هذه الفكرة سبق أن اعترض بها أصحاب النظام على القائلين بالجزء. وأدى دفاعهم عنها إلى القول بتفكك أجزاء الرحى عند الحركة والدوران.

فجاء الفلاسفة واستخدموا نفس الحجة لنقد المتكلمين أيضاً، فإذا كان المتكلمون قالوا بانفكاك الرحى، وأنه عند الحركة لا يلاحظ مثل هذا الانفكاك، ويدور هذا النقد حول استخدام رحى من الحديد أو الحجر، فإذا دارت فلا شك في أنه إذا تحرك طرفه جزءاً تحرك أجزاء وسطه أقل من ذلك، لأن دوائر الوسط أصغر من دوائر الطرف، وإذا تحرك الطرف جزءاً فإما أن يتحرك الوسط أقل منه فينقسم الجزء، أو لا يتحرك فيلزم أن تنفصل جميع أجزاء الرحى حتى يتحرك البعض، وهذا محال في الحس فإن أجزاء الحديد ليست تنفصل البتة[1].

ويستخدم الرازي صورة أخرى للدائرة الطوقية، وهي الفلك، ليدلل على فساد فكرة المتكلمين في السرعة والبطء وتفكك الرحى.

فيذهب إلى أنه إذا استدار الفلك استدارة كاملة، استدارت جميع الدوائر الموازية لها، فإذا تحركت هذه الدوائر جزءاً، فالدائرة الصغيرة إما أن تتحرك جزءاً فتكون الدائرة الصغيرة مساوية للدائرة الكبيرة وهو محال، أو لا تتحرك البتة فيلزم وقوع التفكك.

---

(1) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 154، ميرك البخاري: شرح حكمة العين ص 233، وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 363.

إلا أن التفكك في الفلك باطل لوجهين:

الأول: أن الدلائل الفلسفية قائمة على أن أجرام الفلك لا تقبل الانخراق أو الانفكاك.

الثاني: أن القرآن وصف دوائر الفلك بأنها سبع شداد «فلم يبق إلا أن يقال إنه إذا تحركت المنطقة جزءاً تحركت تلك الدائرة الصغيرة أقل من الجزء[1] ويكون بهذا التحرك انقسم الجزء الذي لا يتجزأ.

الصورة الثانية: الفرجار ذو الشعب الثلاثة، يقوم على نفس الفكرة، وتتم هذه الصورة بأن نثبت أحد شعب الفرجار، وتدور الاثنتان الأخريتان حتى يرسما دائرتين، الداخلية صغيرة، والأخرى كبيرة، ولا شك أن هاتين الحركتين متلازمتان لاتمام الدائرتين «وهما متلازمتان ضرورة، والانفكاك بين الشعبتين ههنا مع التناثر والتساقط أبعد من الانفكاك بين أجزاء الرحى»[2] فهذه صورة أيضاً تفند رأيهم في تفسير السريع والبطيء وتفكك أجزاء الرحى.

الصورة الثالثة: وتتم بأن يضع إنسان عقبه على الأرض ويدور عليه، فبحركته يرسم دائرتين، الأولى بعقبه وهي صغيرة، والثانية بأطرافه وهي كبيرة، وهاتان الحركتان متلازمتان، فلا تتفكك أجزاء جسده بمثل هذه الحركة «وإن المعلوم أن الانسان يعلم بالضرورة أنه في هذه الحالة بقيت أجزاء بدنه متلاصقة كما كانت قبل ذلك فبطل القول بالتفكيك»[3].

2 ـ **الفكرة الثانية** استخدام الحركة لبيان خطأ القول بوجود الجوهر الفرد، ويستخدمون لبيان هذا أيضاً عدة صور:

الصورة الأولى، إذا وضع سلم على حائط قائم، أحدث هذا السلم وتراً لزاوية قائمة. فإذا أنجر السلم جزءاً من أسفل وجب أن ينجر الطرف الآخر جزءاً، حتى يكون ما

(1) فخر الدين الرازي: الأربعون في أصول الدين ص 262، وأيضاً المطالب العالية جـ 6 ص 116. كما جاء في قوله تعالى: ﴿وبنينا فوقكم سبعاً شداداً﴾ النبأ: 12.

(2) الجرجاني: شرح المواقف ص 363، الايجي: جواهر الكلام ص 183، ميرك البخاري: شرح حكمة العين ص 233، وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 118.

(3) الرازي: الأربعون ص 262، المطالب العالية جـ 6 ص 117، الجرجاني: شرح المواقف ص 363، وأيضاً الشيرازي: الأسفار الأربعة مج 1 ص 436.

يقطع من الجانبين متساوياً وليس الأمر كذلك بل يكون القطع من الجانب الأقصر أكبر[1].

ثم يحاول الفلاسفة أن يطبقوا هذه الصورة بشكل هندسي رياضي، فيقال: إذا وجد مثلث قائم الزاوية كل ضلع من ضلعين يتكون من خمسة أجزاء لا تتجزأ، كان المربع القائم على الوتر يساوي خمسين جزءاً لأن المربع القائم على الوتر يساوي مجموع مربع الضلعين الآخرين ـ فإذا تحرك أحد الضلعين جزءاً تحرك الثاني جزءاً، فإذا كان الأول أربعة أجزاء، كان الضلع الثاني ستة أجزاء فكان مربع الوتر هنا يخالف الشكل الأول حيث إنه سيساوي اثنين وخمسين جزءاً مع أنه في الحقيقة جذر خمسين فثبت الانقسام[2]، فثبت أن القول بوجود أجزاء لا تتجزأ فعند حركتها تؤدي إلى أخطاء من الناحية الرياضية المعروف صدقها.

الصورة الثانية: تكون باستخدام خط يتركب من عدد من الأجزاء الوتر، وليكن خمسة أجزاء ويفترض وجود جزأين على كل من طرفيه من أعلى، فإذا تحرك الجزآن بسرعة واحدة وفي اتجاه بعضهما سيلتقيان حتماً على الجزء الأوسط، وهو الثالث، وهذا الجزء سيمنع حركتهما معاً «إذ شرط انتقالهما إلى الثالث فراغ ما يسع الجزأين معاً، ولا شك أن الثالث لا يسعهما بل يسع واحد منهما»[3] أو يكون الوسط قد تجزأ، «لأن كل واحد منهما قد يكون قد قطع بعضه»[4].

الصورة الثالثة: أن يفترض خطأ مركباً من أجزاء شفع، وليكن ستة أجزاء، ونضع على بداية الخط جزءاً فوقه، وعند نهاية الخط جزءاً تحته، ونجعلهما يتحركان في اتجاه بعضهما حركة متساوية فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا، وذلك التحاذي إنما يكون على المنتصف من الخط أي ملتقى الثالث والرابع، فأدى ذلك إلى انقسام الجزء أيضاً.

3 ـ **الفكرة الثالثة**، تقوم على استخدام الظل لاثبات عدم تكون الحركة من أجزاء لا تتجزأ:

---

(1) ابن سينا الشفاء، السماع الطبيعي ن 1 م 3 ف 4 ص 194.

(2) الشيرازي: شرح الهداية ص 15، وأيضاً الأسفار الأربعة مج 1 ص 434.

(3) الجرجاني: شرح المواقف ص 362.

(4) ابن سينا: النجاة، الطبيعيات ص 140، الهداية ص 145، ويقدم ابن سينا أمثلة أخرى تبين خطأ القول بالجوهر الفرد باستخدام العديد من الخطوط المركبة من أجزاء، أنظر الشفاء، السماع الطبيعي ص 197:195، وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 364,363.

الصورة الأولى، إذا غرزنا خشبة في الأرض وقت طلوع الشمس، فتكون حركة الظل بلا شك أقل من حركة الشمس «فإذا تحركت الشمس جزءاً واحداً، لا بد أن ينتقص من الظل شيئاً، فأما أن يكون جزءاً واحداً، فيلزم أن يكون طول الخشبة والظل مساوياً لربع الفلك، وهو محال، أو أقل فيلزم الانقسام»[1]، وقد استخدم الفلاسفة هذه الفكرة بصور مختلفة.

تعقيب

ونلاحظ من هذه الصور النقدية، ومن الأوجه الأخرى للنقد، أن الفلاسفة:

1 - رفضوا تصور المتكلمين للحركة، فهم رفضوا تطبيق الكم المنفصل على الحركة، ولم يسلموا لهم بأن الحركة هي مجموع أجزائه الماضية والحاضرة والآتية.

2 - رفضوا تفسير المتكلمين للسريع والبطيء باستخدام تخلل السكنات.

3 - وأخيراً رفضوا استخدام المتكلمين للحركة لاثبات الجوهر الفرد، بل استخدمها الفلاسفة بطريقة عكسية، لاثبات عدم وجود الجوهر الفرد.

لكي ينتهوا من كل هذا إلى القول بأن الحركة متصلة ولا تنقسم إلا بالقوة إلى ما هو ماض وما هو مستقبل فقط، وليس لها قسمة أجزاء أو تناهي تجزئة.

ونلاحظ أن ما يطبقه الفلاسفة في نقد مفهوم الحركة عند المتكلمين، يستخدمونه كذلك لنقد مفهوم المتكلمين عن الزمان.

وأن تصور المتكلمين للكم على أنه منفصل قد أدى بهم إلى تصور الحركة على أنها أيضاً كم منفصل، فكان أساس الخلاف في الحركة كما كان في الجسم الطبيعي هو أن كليهما فلاسفة ومتكلمين ينظرون إلى الكم بتصور مختلف من كم متصل أو كم منفصل.

وإذا كان المتكلمون قد استفادوا من ضرورة وجود الحركة لخدمة فكرة الجوهر

---

(1) الشيرازي: الأسفار الأربعة مج 2 ص 434، ابن سينا: الهداية ص 144,143، طبيعيات: الشفاء، السماع الطبيعي ن 1 م3 ف 4 ص 193، النجاة ص 141,140، سيرك البخاري: شرح حكمة العين للقزويني ص 134,133، الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 154، وأيضاً د. محمد جلال شرف: الله والعالم والانسان ص 187,186.

من الذرية اليونانية، إلا أن الخلاف بينهما بعد ذلك اختلاف شاسع، حيث إن اليونان قد استخدموا الحركة لاثبات آلية الأجسام، ونفي وجود صلة بين الآلهة والعالم، في حين أن الاستخدام الكلامي سيخالف هذا التصور اختلافاً تاماً. كما سنرى فيما بعد، حيث إن تصورهم للحركة سيفيدهم في خدمة أغراض دينية.

وإذا كان كل من أصحاب الجوهر الفرد والنظام، قد تنازعا حول تصور كيفية تقسيم الحركة وتعليلها بصور مختلفة كانت في بعض الأحيان تصورات غريبة، مثل القول بتفكك أجزاء الرحى، أو القول بالطفرة، فكان غرض كل منهما أيضاً خدمة تصور ديني معين، ولذا لجأ كل منهما إلى تفسير الحركة تفسيراً مخالفاً للتفسير الآخر.

الفصل الثاني

تناهي تجزئة الزمان عند المتكلمين ونقد الفلاسفة لهم

تمهيد

رأينا فيما سبق كيف حاول المتكلمون إثبات التناهي على الحركة، كذلك حاولوا تطبيق القسمة المتناهية على الزمان، وكان أهم ما يريده أصحاب مذهب الجوهر الفرد أن يؤكدوا أشد التأكيد على أن مدة دوام العالم لا تتجاوز عدداً متناهياً من أجزاء الزمان.

وإذا نظرنا إلى الزمان عند المتكلمين من خلال منظورنا الخاص، عن علاقته بالجوهر الفرد وتناهي قسمته فسيكون تناولنا لهذا الموضوع من خلال بعدين:

الأول: البحث في حقيقة الزمان وفي أجزائه وتناهي القسمة فيه، وهو ما سنعرض له في هذا الفصل، **والثاني**: في البحث عن الزمان من حيث بدايته ونهايته، وما يترتب على ذلك من قول بحدوث وقدم العالم، وهو ما سنتناوله في الباب القادم.

ونلاحظ أن فكرة الزمان لم تحظ بنفس الأهمية التي قد حظى بها موضوعات أخرى تناولها المتكلمون، كما لم يحث عندهم بحث مستقل في كثير من الأحيان خاصة عند الأشاعرة والماتريدية، على خلاف ما هو الحال عند الفلاسفة المسلمين وبعض المعتزلة.

حتى أن تناولهم لموضوع الزمان كان يتم تحت ستار مصطلحات تتصل بفلسفة الزمان على نحو غير مباشر، فنجد أن موضوع الزمان عند بعض المتكلمين ينحصر في مسألة التوحيد وما يتفرع عنه من سؤالهم عن نشأة الكون وزمن خلقه، ونوع الزمان الذي خلق فيه.

أما البحث فيه من الناحية الفيزيقية، لم نلاحظه إلا عند بعض المعتزلة مثل أبي الهذيل والجبائي، وعند بعض الأشاعرة في فقرات قليلة.

أولاً: موقفهم من وجود الزمان

كان الزمان من الموضوعات غير المتداولة عند المتكلمين بكثرة، بل استعملت كلمة «وقت» بمعنى الزمان، ولعل سبب ذلك أن لفظ الزمان لم يذكر في القرآن في حين أن كلمة وقت وميقات قد ذكرت حوالى اثنتي عشرة مرة «أما لفظ الزمان فلم يرد أي من مشتقاته في القرآن»[1].

وقد يعود السبب في ذلك أيضاً إلى استخدام لفظ الوقت بدلاً من لفظ الزمان، حتى يتجنبوا ما قد يفهم من استعمال فلاسفة آخرين مثل أبي بكر الرازي لكلمة الزمان حيث إن الزمان عنده قديم[2].

وإذا نظرنا إلى علاقة الزمان بفكرة الجوهر الفرد، سنجد أن كليهما يتشابهان فكلاهما يتصفان بصفة الذرية وأنهما كم منفصل، إلا أننا يجب أن نحدد موقفهم من حقيقة الزمان لكي نبين حقيقة أجزائه التي هي آنات لا تنقسم.

ونلاحظ أن مفهوم الزمان كان من المفاهيم الغامضة على أكثرهم، وقد صعب على الكثير منهم فهمه، أو الوقوف على حقيقته وليس أدل على ذلك من قول الأشعري في تعريف الزمان بأنه «عرض، ولاتقول ما هو ولا تقف على حقيقته»[3] أو كما يقول آخر إذا «ادعى بعضهم ظهور آنية الزمان، فقد اتفقوا على خفاء ماهيته»[4]، وذلك لأنه قد ارتبط عندهم بتفسيرهم للكم، فكان من الكم المنفصل الذي لا يبقى، وهو ما سنعرض له.

أنكر بعض المتكلمين وجود الزمان على أنه كم متصل غير قار، بناء على إنكارهم السابق لوجود المقادير التي هي كم متصل، وقد انقسموا حياله إلى فرقتين: إحداهما انكرت وجوده مطلقاً، والأخرى لم تنكره على الاطلاق، بل أعطته وجوداً أقرب إلى الانكار إذ قالت إنه موجود متوهم.

(1) دائرة المعارف الاسلامية مج 10 مادة الزمان بقلم دي بور، ترجمة أبو ريدة ص 393.

(2) رسائل أبي بكر الرازي الفلسفية ـ تحقيق بول كراوس ص 242,128، البيروني: كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ص 163، ابن تيمية: منهاج السنة ط. مصر سنة 1321 جـ 1 ص 97، المرزوقي: الأزمنة والأمكنة ط. حيدر آباد سنة 1332 هـ جـ 1 ص 143.

(3) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 443.

(4) التفتازاني: شرح المقاصد جـ 2 ص 203.

أ ـ فرقة انكرت وجود الزمان

يمثل رأي هذه الفرقة أكثر المعتزلة، وكان إنكارهم لوجود الزمان يرجع إلى سببين:

الأول:

أن الزمان ليس تقدماً بالعلية أو الذات أو الشرف أو الرتبة مثل تقدم الأمس على اليوم، واليوم على الغد[1]، بل هناك حالاتٌ يحدث فيها الزمان وهي حال الماضي والمستقبل والحاضر، وهذا الحاضر له وجود لا ينقسم، لأنه لو انقسم، لانقسم إلى ماض ومستقبل، وأدى هذا إلى التسلسل وهذا يشبه تمام الشبه قسمتهم الحركة إلى ثلاث حالات لا تتجزأ، وهذا الوجود الحاضر للزمان الذي لا ينقسم هو ما يسمونه هنا بالآن، وهو يساوي عندهم الجوهر الفرد.

الثانـي:

أن الماضي ما كان حاضراً والمستقبل ما سيصير حاضراً، ولما كان الحاضر غير موجود أو مستقر، لأنه عرض، والعرض لا يبقى زمانين[2] فلا ماض ولا مستقبل مستقر، فاعتمادهم هنا قائم على انفصال أجزاء الزمان.

فالزمان عند هذا الفريق غير موجود وغير مستقر، بل هو في حالة سيلان، واستمرار دون انقطاع، تنتهي فيه الآن الحاضرة لتأتي اليه آن وأخرى، وإذا افترض أنه موجود، فهو منفصل فلا يوجد اتصال بين آن أخرى بل هي آنات ولحظات منفصلة تأتي وتذهب.

ونلاحظ أن المتكلمين قد عللوا قولهم بانفصال أجزاء الزمان، بأنه لو كانت أجزاؤه متصلة لكان ما حدث في زمان الطوفان حادثاً اليوم، وبالعكس، ولما ثبت عكس هذا، ثبت امتناع اتصال أجزاء الزمان. بل هو كم منفصل.

فما يوجد من الزمان عند هذا الفريق هو الآن، وهي جزء الزمان، وهو الحاضر الذي لا ينقسم، وإذا كان الزمان الحاضر غير منقسم، فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي

---

(1) الجرجاني: شرح المواقف ص 211، وأيضاً التفتازاني: شرح المقاصد جـ 2 ص 193.

(2) لا يقول كل المتكلمين بأن العرض لا يبقى زمانين، فهناك من المعتزلة من يقول ببقاء بعض الأعراض، لكن ليس منها الزمان.

سيحضر عقب هذا الحاضر، والجزء الثالث، إذ ما من جزء من أجزاء الزمان ماضياً كان أم مستقبلاً إلا وهو حاضراً حيناً ما، والحاضر عندهم غير منقسم «فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات»[1].

ويرجع ابن سينا سبب انكار هذه الفرقة لوجود الزمان، إلى أن القول بوجوده قد يثير العديد من الشكوك:

الشك الأول:

إذا وجد الزمان إما أن يكون شيئاً منقسماً، أو أن يكون شيئاً غير منقسم، ومستحيل أن يكون منقسماً، لأنه سينقسم حينئذٍ إلى أجزاء منه سنين وشهور وأيام وساعات، وماض ومستقبل، وإن كان منقسماً، فإما أن يكون موجوداً بجميع أجزائه فيكون الزمان الماضي والحاضر والمستقبل معاً، فيوجد معاً وهذا محال.

أو يكون بعضه موجوداً وبعضه معدوماً، وإذا وجد الزمان على هذه الصورة كانت منه الأيام والساعات، وأمكن أن يقسم إلى ماض ومستقبل وحاضر، ولكن الماضي والمستقبل معدومان فلا يوجد إلا الحاضر.

وهذا الحاضر غير منقسم لأنه لو انقسم لأدى إلى التسلسل والدور، فكان الحاضر موجوداً غير منقسم، وهو ما يسميه المتكلمون بالآن، وهذا هو الشك الأول.

الشك الثاني:

إن الزمان إذا سلم بوجوده فهو متجدد، ما بين آنين، آن ماض، وآن مستقبل، ولا يمكن أن يوجدا معاً، بل لا بد أن يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً، فكيف يتصل ما هو موجود بما هو معدوم؟.

الشك الثالث:

عند ربط الزمان بالحركة يلزم عنها أن كل حركة تفرض وجودها لا بد أن يكون لها زمان، فتكون كل حركة تستتبع زمان على حدة، ولا يتوقف وجوده على حركة أخرى، فيؤدي الربط بين الحركة والزمان إلى القول بحركات لا نهاية لها معاً، وهذا يلزم أن تكون هناك متحركات لا نهاية لها معاً، كما تكون هناك أجسام لا نهاية لها

---

(1) الجرجاني: المواقف ص 212، وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 30.

معاً[1]، وهذا من المحالات بحسب اعتقاد المتكلمين.

ب ـ رد الفلاسفة على من أنكر وجود الزمان

وبعد أن قدمنا شكوك من رفض وجود الزمان، نقدم نقد الفلاسفة لهم حتى يتسنى لهم بعد ذلك إثبات وجوده.

فهذه الشكوك تعد غير صحيحة ـ فيما ذهب اليه ابن سينا ـ بل هي أقرب إلى الأمور اللفظية، ويتضح هذا من خلال عرضنا لوجهة نظره من خلال النقاط التالية:

1 ـ إن من نفى وجود الزمان على اعتبار أن الحركة لها أنواع، فيكون الزمان بناء على ارتباطه بالحركة ليس زماناً واحداً، بل أزمنة متعددة، منها السريع والبطيء، ولكن هناك فرقاً بين القول بأن الزمان مقدار لكل حركة، وبين القول بأن آنية الزمان متعلقة بكل حركة، فكل حركة تقدر بزمان، ولا يلزم من هذا أن تكون كل حركة يتعلق بها زمان يخصها.

2 ـ إن الزمان يرتبط بحركة واحدة يقدرها، ويقدر أيضاً سائر الحركات الأخرى.

3 ـ إن النافين للزمان قد اعتقدوا أن مفهوم المسافة والزمان تدخل في ماهية الحركة ذلك أن المسافة تتركب عندهم من مجموعة من النقاط، والزمان يتركب من مجموعة آنات، وتتم الحركة ـ كما سبق أن ذكرنا ـ بأن ينتقل الجسم من نقطة في المسافة عبر آن من الزمان، ولما كان عندهم حركة سريعة وأخرى بطيئة، ففسروا هذا بأن الجسم عند انتقاله من خلال نقاط المسافة قد يسكن في نقطة ما أكثر من آن واحدة، فكان الربط بين الحركة والمسافة والزمان، يؤدي إلى القول بوجود زمان سريع وآخر بطيء.

ويرى ابن سينا خطأ هذا الاعتقاد، ومرد خطئهم، أنهم لم يستطيعوا أن يفرقوا بين ماهية معينة للحركة وأحكام لها، وعلى ذلك يكون الاتصال علة لوجود ذات الزمان، ولكنه لا يعد علة لكون ذات الزمان متصلاً، وينتهي من هذا إلى القول بضرورة وجود الزمان على أنه أمر عارض للحركة، وعلى أنه أمر لازم لها[2].

---

(1) ابن سينا: الشفاء، السماع الطبيعي م 2، ف 1 ص 150,149، المباحثات ضمن كتاب أرسطو عند العرب تحقيق د. بدوي ص 169,168، الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 40: 49، وأيضاً د. العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 238,237.

(2) ابن سينا: المباحثات ص 181، وأيضاً: د. العراقي: الفلسفة الطبيعية ص 238، 240.

جـ ـ الفرقة الثانية: الزمان متجدد موهوم

يمثل هذه الفرقة غالبية الأشاعرة، فمذهبهم في الزمان «أنه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم إزالة لابهامه، وقد يتعاكس التقديران بين المتجددات، فيقدر تارة هذا بذاك، وأخرى ذاك بهذا»[1] وأصبح هذا التعريف هو السائد عند المتكلمين فيما بعد.

ويكون الزمان عند هذه الفرقة بربط عرض مجهول بعرض آخر معلوم، فيقال مثلاً حضر زيد عند طلوع الشمس إذا كان وقت طلوع الشمس معلوماً، أو العكس بأن يقال طلعت الشمس عند حضور زيد، إذا كان المعلوم هو حضور زيد.

ويرجع ابن سينا وجود الزمان عند هذه الفرقة إلى نوع من التقدير الذي يقروه الذهن دون أن يكون من الأمور الموجودة في عالم الأعيان، فالزمان عندهم هو مجموع الأوقات، ومعرفتها تؤدي إلى معرفة الزمان، فهو جملة أمور مؤقتة، وبدون هذا الربط بين العوارض لا يكون للزمان وجود، فالزمان على غير هذا الوجه لا وجود له[2].

د ـ نقد الفرقة الثانية

وقد رفض الفلاسفة أيضاً هذا الرأي الذي لا يعطي للزمان وجوداً خارجياً، فهذا التفسير للزمان يسعى إلى تفسيره تفسيراً أقرب إلى التفسير الذاتي[3]، كمحاولة منهم للتخلص من الاشكالات التي أثارها نفاة الزمان.

فيرجع ابن سينا رأي هذه الفرقة الثانية إلى تأثرهم بتلك الشكوك التي أثارها أصحاب الرأي الأول، فذهبت الفرقة الثانية باثبات نوع من الوجود المتوهم إلى الزمان، إلا أنه وجود أقرب إلى النفي منه إلى الاثبات، لأنه وجود ينطبع في الذهن، وليس له وجود واقعي منفصل.

والزمان بناء على هذا التصور الكلامي، لا يكون له وجود موضوعي، بل يكون

---

(1) الجرجاني: شرح المواقف ص 219، التفتازاني: شرح المقاصد جـ 2 ص 202، دائرة المعارف الاسلامية مج 10 ـ مادة الزمان ـ ص 387، د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي جـ 2 ص 637، مجلة عالم الفكر مج 8 عدد 2 سنة 1977 مقالة بعنوان الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم بقلم د. حسام الآلوسي ص 145,144، ونفس المقالة ظهرت بعد ذلك في كتاب بنفس العنوان ص 149,60.

(2) ابن سينا: الشفاء، السماع م 2 ف 10 ص 151 وأيضاً د. العراقي: الفلسفة الطبيعية ص 240.

(3) انظر نقد لهذه الفرقة في شرح المواقف ص 241، دائرة المعارف الاسلامية مج 10 مادة الزمان ص 400 وأيضاً د. العراقي: الفلسفة الطبيعية ص 241.

عرضاً، «أو نسبة ما بين الأعراض، فالوقت عندهم عرض يعرض مع وجوده عرض آخر»[1]، ولما كان العرض لا يبقى زمانين، كان الزمان عندهم أيضاً غير موجود بل في حال سيلان».

ويجتمع الفلاسفة على اثبات وجود الزمان بوجهين[2]:

1 ـ الزمان عدد الحركة ومرتبط بها وبالمسافة والسرعة والبطء.

2 ـ إن الأب مقدم على الابن ضرورة في الزمان عن طريق تحديد القبلية والبعدية في الزمان.

فالفلاسفة يقرون بوجود الزمان إذا توافر له شرطان، شرط الحركة والتغير، وشرط النفس التي تشعر بهذا التغير، فالشرط الأول موضوعي، والثاني ذاتي.

وقد تأثر فلاسفة الاسلام في هذا بأرسطو ـ إذا استثنينا منهم أبا البركات البغدادي وصدر الدين الشيرازي، اللذين ربطا بين الحركة وفكرة الامتداد، فإذا كان الامتداد متصلاً، فكذلك الحركة والزمان الذي هو حركة مختلفة بين سابق ولاحق، أو بين متقدم ومتأخر[3].

وهذا الرأي يظهر عند الكندي على الرغم من تقارب فكرته عن بداية الزمان من المعتزلة ـ كما سنرى فيما بعد ـ واتفاقهم على القول بحدوث العالم، إلا أنه يأخذ بالمفهوم الأرسطي للزمان عندما يعرفه بقوله: «الزمان إنما هو عدد الحركة أعني أنها مدة يعدها الحركة[4] أو قوله في موضع آخر «الزمان مدة تعدها الحركة فإن لم يكن حركة لم يكن زماناً»[5].

ويظهر هذا أيضاً عند الفارابي عندما يربط بين الزمان والحركة قائلاً: «الحركة تتصل بأشياء تسمى زماناً»[6].

---

(1) ابن سينا: المباحثات ص 169,168.

(2) ابن سينا: الشفاء، السماع الطبيعي ص 152، الجرجاني: شرح المواقف ص 213: 216 وأيضاً الشهرستاني: الملل جـ 3 ص 51,50.

(3) أرسطو: الطبيعة جـ 1 ص 219، فلوطر خس: الآراء الطبيعية ضمن كتاب النفس عند أرسطو ص 94.

(4) الكندي: رسالة في الفلسفة الأولى ضمن رسائل فلسفية جـ 1 ص 117 تحقيق أبو ريدة، وتحقيق الاهواني ص 94، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ضمن رسائل فلسفية جـ 1 ص 204، وأيضاً الخوارزمي: مفاتيح العلوم ص 83.

(5) الكندي: رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية ـ ضمن رسائل فلسفية جـ 1 ص 197.

(6) الفارابي: عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية ص 61.

وما نجده مقتضباً عند الفارابي نجده بتوسع عند ابن سينا، وخاصة في مجال الفلسفة الطبيعية، عندما يتحدث عن أهمية وجود الحركة لوجود الزمان، فيعرف الزمان بقوله: «الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر»[1].

كما يشترط ابن سينا وجود النفس التي تشعر بهذه الحركة وهذا التغير، فيقول: «لا يتصور زمان إلا مع الحركة، ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان»[2]، مثل ما قيل في قصة أهل الكهف.

والربط بين الزمان والحركة لاثبات وجوده، نجده عند مفكرين آخرين مثل السهروردي الذي يقول: «اعلم أن الزمان هو مقدار الحركة إذا جمع في العقل مقدار متقدمها ومتأخرها»[3].

ثانياً: تناهي قسمة الزمان عند المتكلمين إلى آنات لا تتجزأ

سنلاحظ عند عرضنا لموضوع الزمان عند المتكلمين، أن من قال منهم بتناهي قسمة الجسم الطبيعي إلى أجزاء لا تتجزأ، يقول بانقسام الزمان إلى آنات لا تنقسم، ومن قال منهم بلا تناهي تجزئة الجسم رفض القول بأن الزمان مركب وقالوا حينئذٍ «إذا ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزأ، وتركب الجسم منه، فلا يكون الزمان مركباً من آنات متتالية، وإلا تركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ»[4].

فما يطبق على الجسم الطبيعي عند كل من المتكلمين والفلاسفة يطبق كذلك على ما يلحق هذا الجسم، كما يطبق على الزمان.

فإذا انتهى المتكلمون إلى تناهي الجسم وتركبه من أجزاء، انتهوا كذلك إلى تناهي الزمان وتركبه من آنات، والفلاسفة على العكس من ذلك لأنه «لما كان الجسم قابلاً ـ عندهم ـ لانقسامات غير متناهية، وجب أن يكون الحركة والزمان أيضاً قابلين

---

(1) ابن سينا: الحدود ـ تحقيق جواشون ص 29 وأيضاً الشهرستاني: الملل جـ 3 ص 50.

(2) ابن سينا: النجاة الطبيعيات ق 2 ص 153، والاستدلال بقصة أهل الكهف لاثبات أهمية وجود النفس المدركة للتغير والحركة لاثبات وجود الزمان قد سبق أن قال بها أرسطو إلا أن هذا الرأي قد قوبل بمعارضة من أبي البركات البغدادي، أنظر المعتبر مج 2، ص 74,69.

(3) السهروردي: حكمة الاشراق ق 2 م 3 ف 3 ص 179.

(4) الجرجاني: شرح المواقف ص 207، وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 5 ص 69، جـ 6 ص 40.

لانقسامات غير متناهية، لأن الحركة والزمان والمسافة متطابقة في الفعل»[1].

وهذا أيضاً ما أتبعه المتكلمون ـ فيما يرى ابن ميمون ـ أنهم لما نظروا إلى قول أرسطو في «السماع»[2] إن الزمان والمسافة والحركة متكافئة في الوجود، أي نسبة بعضها إلى بعض نسبة واحدة، أدركوا أن القول بالجزء الذي لا يتجزأ يقتضي القول بانقسام الزمان أيضاً إلى آنات لا تقبل القسمة هي بمثابة أجزاء الزمان التي لا تتجزأ[3] فكان الزمان عندهم يتركب من آنات متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة[4].

فالزمان عند أصحاب الجوهر الفرد عبارة عن ذرات منفصلة، كل ذرة تمثل «آناً»، وتعريف الآن أنه «الحال الكائنة التي طرأت ثم ذهبت والعقل يقضي بين الطروء والفساد بالفصل»[5].

و«الآن» بالنسبة للزمان عند المتكلمين، كالنقطة بالنسبة للخط، فكما أن الخط يتناهى في القسمة إلى نقاط، كذلك يتناهى الزمان في القسمة إلى آنات، فنسبة الآن إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط»[6].

فالخط يتجزأ إلى نقاط، والنقطة هي الجزء الفعلي للخط ـ ورأينا فيما سبق أدلتهم على ذلك ـ كذلك الآن هي جزء الزمان الفعلي وهو يساوي اللحظة الحاضرة واليها ينقسم الزمان تقسيم متناه.

وهذا المفهوم الخاص بالزمان يعرف بالمفهوم الذري، وهو الذي يقسم الزمان إلى آنات، يمثل هذا الرأي ـ في الفكر اليوناني ـ الفلسفة الفيثاغورية، بالاضافة إلى أصحاب النظرية الذرية الاسلامية من معتزلة وأشاعرة، وفي العصر الحديث يمثلها إلى

---

(1) قطب الدين الرازي: حاشية من حواشي الاشارات ص 37، وأيضاً الشيرازي: الأسفار الأربعة مج 1 ص 437.

(2) أرسطو: الطبيعة جـ 1 ص 219.

(3) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 202، وقارن الأربعين للرازي ص 255، المباحث المشرقية جـ 1 ص 675، وأيضاً محمد اقبال: تجديد التفكير الديني ص 45.

(4) فخر الدين الرازي: معالم أصول الدين ص 36.

(5) أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم ـ تحقيق عمار الطالبي ص 144 -145، أيضاً عمار الطالبي: آراء أبي بكر بن العربي ص 271.

(6) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 1 ص 158,140، وأيضاً حسام الآلوسي: الزمان في الفكر الديني

حد ما ديكارت الذي يرى أن الشعور الكامن بالأبدية هو الشعور بالآن، فالمهم عنده ليس الزمان، بل الآن.

ثالثاً: نقد الفلاسفة لتناهي قسمة الزمان

وإذا كان الفلاسفة قد سبق أن نقدوا المتكلمين عند قولهم بأن النقطة جزء الخط الذيّ لا ينقسم، وردوا عليهم بأن النقطة موهومة، وليس لها وجود بالفعل، فكذلك الحال بالنسبة للآن، فهي عندهم موهومة، وليس لها وجود فعلي.

يوضح الشيرازي هذا، بأن الاستدلال على وجود النقطة كجزء من وجود الزمان وتجزئته هو استدلال خاطىء، فالآنات «حالها في التحقق والوجود حال النقاط المفروضة في الخط، في أن وجود الجميع بالرسم والفرض لا بالفعل والفصل، فالاستدلال بتجاور الآنات على تجاور النقاط من قبيل المصادرة على المطلوب»[1].

كما يرفض الكندي اعتبار الآن جزءاً للزمان، حيث إن الزمان عنده من الكم المتصل فإن كان له فاصل مشترك فهو الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي الأخير ونهاية الزمان الآتي الأول[2].

يتضح هذا إذا عرفنا رأي الفارابي في الآن بأنه مقطع الزمان[3]، أو بحسب تعريف ابن سينا للآن بأنه طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان[4]، فالآن له وجود بالقوة لا بالفعل.

وتعتبر «الآن» عند الفلاسفة، بناء على ذلك، فاصلاً موهوماً لكم متصل غير قار هو الزمان، فاصل ليس بالفعل، بل بالقوة، لأن الزمان متصل، والدليل على اتصال الزمان، أن الزمان هو مقدار الحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر لا من جهة المسافة والخط، ولما كانت هذه الحركة متصلة كان الزمان أيضاً متصلاً، لأنه يطابق المتصل، وكل ما طابق المتصل فهو متصل[5].

والفلسفي ص 54.

(1) الشيرازي: الأسفار الأربعة مج 1 ص 437.

(2) الكندي: رسالة في الفلسفة الأولى ضمن رسائل فلسفية جـ 1 تحقيق أبو ريدة ص 122 وأيضاً تحقيق الاهواني ص 100,99.

(3) الفارابي: عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية ص 61.

(4) ابن سينا: الحدود ـ تحقيق جواشون ص 30، الهداية ص 158، وأيضاً سيف الدين الآمدي: المبين ص 96.

(5) ابن سينا: النجاة الطبيعيات ق 2 ص 155.

فكانت الآن بناء على تفسيرهم لاتصال الزمان ليس جزءاً فيه، بل هو «فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة فيه، ينفصل به كل جزء في حده ويتصل بغيره»[2].

وهذا التفسير للآن، أخذ به الفلاسفة المسلمون ابتداء من الكندي حتى ابن رشد ـ إذا استثنينا أبا البركات والشيرازي كما قلنا ـ أخذوه عن أرسطو، «فالآن» عنده هو ما يحد الماضي والمستقبل، فهو من جهة يقسم الزمان بالقوة، ومن جهة طرف الزمانين واتحادهما[2].

فالآن عند الفلاسفة هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وبه ينفصل أحدهما عن الآخر فهو «فاصل» بينهما بهذا الاعتبار، «واصل» باعتبار أنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل يتصل أحدهما بالآخر.

فالآن بالمفهوم الفلسفي يخالف المفهوم الكلامي، فهو ذو وضع متوهم فاصل لا يوجد بالفعل مطلقاً، وإنما يفرض فرضاً، فهو إذن «واصل لا فاصل».

لذا رفض الفلاسفة رأي المتكلمين في اعتبار الزمان كماً منفصلاً، حيث إن الزمان عندهم كم متصل فإذا ثبت «اتصال الجسم وعدم تألفه من الجوهر الفرد، فكان حكم ما يطابقه من الزمان والحركة»[3].

«فالآن» هو النقطة الداخلة في الخط، فهي لا تفعل ولا تكون الخط، ولكن نتوهم أنها فاصلة، وهي ليست كذلك، ومن هنا كان «كون الآن فيه ـ الزمان ـ ككون الواحد في العدد»[4].

ونعتقد أن ابن سينا قد استفاد من قسمة الحركة والزمان عند المتكلمين إلى ماض ومستقبل وحال، لكي يستخدم هذا التقسيم نفسه لنفي تركبهما، أي الحركة والزمان، من أجزاء لا تتجزأ.

فإذا كانت الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها، كذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية، أن الحركة عليها، أو

---

(1) ابن سينا: عيون الحكمة ـ ضمن مجوعة رسائل ـ تحقيق اولكن ص 24.

(2) أرسطو: الطبيعة جـ 1 ص 463,462، وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 6 ص 39.

(3) الشيرازي: الأسفار الأربعة مج 1 ص 38.

(4) ابن سينا: النجاة، الطبيعيات ق 2 ص 154.

زمان تلك الحركة كذلك وأنه لا يتألف أيضاً مما لا ينقسم حركة ولا زمان[1]، فإذن لا حركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ولا زمان كذلك.

وفي هذا يتفق العديد من الفلاسفة على نفي التجزئة عن الحركة ذلك «لما ثبت أن كل مسافة منقسمة كانت الحركة إلى نصفها، نصف الحركة إلى آخرها، فكل حركة وكل زمان هو منقسم أبداً»[2].

وهذا ما وجدناه عند تناولنا لجانب الحركة عند المخالفين للجزء، فقسمة الحركة والزمان إلى ماض ومستقبل وحال لا تصح، لأن الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون أجزاء لها[3]، وإلا لكان التنصيف تثليثاً، بل هي موجودات مغايرة، لما هي حدوده بالنوع.

وبهذا يثبتون فساد رأي المتكلمين، فما يطبقه الفريق القائل باللاتناهي من احتمال قسمة الجسم إلى ما لا نهاية بالقوة، يطبقونه كذلك على الزمان من احتمال قسمته إلى ما لا نهاية بالقوة فكل «متصل من المقادير الموجودة قد يفصل فيقع عليه العدد، فلا عجب لو فصل الزمان بالتوهم فجعل أياماً وساعات»[4]، فلا يقال هنا إن الأيام والساعات هي أجزاء فعلية لتقسيم الزمان، بل هي حدود اعتبارية متوهمة.

تعقيب

استطاع المتكلمون أن يستفيدوا من فكرة الزمان من خلال بعدين، أحدهما لخدمة تصورات عقائدية معينة، فربطوا بين الزمان والحركة المستقيمة، فقالوا إن الزمان محصور بين طرفي البداية والنهاية وينقسم إلى آنات ومن إثبات البداية والنهاية، استطاع المتكلمون إثبات حدوث العالم ـ كما سنرى فيما بعد.

أما عند الفلاسفة فمفهوم الآن مختلف، فهو يقسم الزمان بالقوة إلى ما لا نهاية، كما أن الزمان عندهم لا يتعلق بالحركة المستقيمة كما هو الحال عند المتكلمين، بل

---

(1) ابن سينا: الاشارات ق 2 ن 1 ف 5 ص 144، الشيرازي: الاسفار الأربعة مج 1 ص 237، قطب الدين الشيرازي: شرح حكمة الاشراق ص 267,265.

(2) فخر الدين الرازي: لباب الاشارات ص 49.

(3) قطب الدين الرازي: حاشية من حواشي الاشارات ص 38، وأيضاً التفتازاني: شرح المقاصد جـ 2 ص 197

(4) ابن سينا: النجاة، الطبيعيات ق 2 ص 155.

يتعلق بالخط والحركة الدائرية، فذهب أرسطو، وأتباعه إلى أن الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم، ولتفاوت كمه، ولامتناع تألفه من الآنات المتتالية لاستلزامه الجزء الذي لا يتجزأ، فالزمان عندهم مقدار الحركة المستديرة... إذ المستقيمة يجب انقطاعها.

وانتهى الفلاسفة من القول بأن الزمان مقدار حركة الفلك المستديرة إلى القول بقدمْ العالم ـ إلا أننا نستثني من ذلك بعض الفلاسفة، ومنهم الكندي، وهو ما سنعرض له بتفصيل أكثر في الباب الثالث.

والجانب الآخر، طبقوا نفس التصورات السابقة التي طبقوها على كل الكميات من جسم وحركة على الزمان أيضاً، فقالوا بتصور قسمته إلى آنات منفصلة تحتاج إلى علة خارجة تمسك هذه الآنات وتربط بينها الربط الظاهر، على حين استخدم الفلاسفة نفس تصورهم السابق لفكرة الاتصال للكميات ليثبتوا القول بوجود الزمان المتصل، عن طريق ربطه بالحركة المتصلة.

فكانت فكرة الانفصال والاتصال هي الفكرة الأساسية التي دارت عليها فكرة الزمان بين المتكلمين والفلاسفة لخدمة تصور كل منهما لطبيعة انقسامه سواء كان متناهياً أو غير متناه.

الفصل الثالث

أهمية المكان والخلاء لوجود الجوهر الفرد عند المتكلمين ونقد الفلاسفة لهم

تمهيد

سبق أن أثبت المتكلمون تناهي قسمة الحركة والزمان، وظهرت لنا العلاقة بينهما وبين الجزء الذي لا يتجزأ، فتحولت الحركة والزمان إلى أجزاء لا تتجزأ، وسنتناول أيضاً في هذا الفصل «المكان» لتوضيح علاقته بالجوهر الفرد.

فإذا كانوا لا يقولون بتقسيم الحركة والزمان إلى ما لا نهاية، فكذلك المكان لا يمكن تقسيمه إلى ما لا نهاية، بل ينقسم إلى نقاط متناهية، حيث إن القول بوجود مسافة بها نقاط غير متناهية سيؤدي إلى عدم وجود الحركة المتناهية، التي ستكون ضرورة لاثبات آرائهم الدينية فيما بعد.

وكان أهم ما يريده أصحاب مذهب الجوهر الفرد عند بحثهم عن المكان، هو أن يؤكدوا أشد التأكيد على أن المكان يتألف من أجزاء لا تتجزأ متناهية هي مجموعة نقاط، وقد أقروا بوجود المكان زيادة في توكيد عينية الموجود الخارجي، وكتلته الطبيعية.

وكما سنرى، أن غالبيتهم قد طابق بين مفهوم المكان والخلاء، ورأوا ضرورة وجود الخلاء لخدمة فكرهم، فكان كل هذا له أهمية لتفسير جوانب من تصوراتهم الطبيعية القائمة على الجوهر الفرد.

وقد عرف المتكلمون من أصحاب الجوهر الفرد المكان بعدة تعريفات[1] إلا أن أكثرهم شهرة هو التعريف المأخوذ من المفهوم اللغوي[2] لكلمة مكان، وكان عندهم هو

---

(1) أنظر الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 342، النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 189,188.

(2) ابن سينا: الشفاء، السماع الطبيعي ص 118، أبو البركات البغدادي: المعتبر جـ 2 ص 17,16 وأيضاً التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 2 ص 40.

ما يستقر عليه الجسم، وليس الجوهر الفرد، حيث إن الجوهر عند بعضهم قد لا يختص بالثقل أو يشغل مساحة.

أولاً: علاقة المكان بالجوهر الفرد

لا يلزم لوجود الجوهر عند المتكلمين وجود المكان، بل يكفي أن يكون له حيز، وهذا يظهر من تعريفهم للجوهر بأنه ما يقبل التحيز، فالجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن[1].

ولذا كان المكان والعظم ـ أي الامتداد في الأبعاد ـ يجوز إضافتهما للأجسام، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام، وذلك أن هذه الجواهر في ذاتها بلا مكان ولكن لها حيز، وهي إنما تملأ المكان، فهي وحدات لا امتداد لها[2].

فقد أثبت المتكلمون لكل جوهر تحيزه، وأحالوا إمكان التداخل بين الجواهر، فلا يجوز وجود إلا جوهر واحد في الحيز الواحد، ولذا كان نقدهم للنظام القائل بامكان التداخل بين الجواهر[3] وهو ما سبق أن عرضنا له فيما سبق.

ويرجع سبب ذلك عند النظام، إلى أن الجسم عنده يتكون من أجزاء لا نهاية لها، ولكن حجم الجسم الظاهر محدود من حيث الحجم والمساحة، فبرر ذلك بأن أجزاء اللامتناهي تتداخل مع بعضها.

وقد نقد المتكلمون والفلاسفة فكرة النظام عن التداخل[4] ـ وقد سبق أن ذكرنا هذا النقد ـ لكن ما يهمنا هنا أن نبين علاقة نفي التداخل باثبات وجود حيز من المكان للجوهر الفرد. فما قاله النظام فاسد عند أصحاب الجوهر الفرد، لأنه يؤدي إلى اجتماع أجسام كثيرة في حيز واحد، وذلك مستحيل لأن الجسم الواحد يشغل مكاناً ولا يتصور حلول جسم آخر في ذلك المكان[5].

---

(1) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 2 ص 39.

(2) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ ترجمة د. أبو ريدة ص 122.

(3) الجويني: الشامل ص 63، الجرجاني: المواقف ص 448، البغدادي: الفرق بين الفرق ص 79، وأيضاً التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 1 ص 291.

(4) التداخل عبارة عن ملاقاة شيء بأجمعه لآخر بأجمعه ويتبعه كون كل واحد من المتداخلين في مكان الآخر.

(5) البزدوي: أصول الدين، مسألة 9، ص 12.

ونلاحظ وجود اختلاف بين أصحاب الجوهر الفرد والفلاسفة في معنى المكان، فعند الفلاسفة لا يوجد فرق بين المكان والحيز، في حين أنه عند المتكلمين غير ذلك، فالمكان عند القائلين بالجزء غير الحيز، فالجوهر الفرد ليس له أبعاد أو امتداد فلا يشغل مكاناً بل حيزاً فقط.

والحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله «شيء ممتد كالجسم، أو غير ممتد كالجوهر الفرد»[1] فالحيز ينطبق على الجسم والجوهر معاً، أما المكان، فلا يوجد إلا للجسم فقط، فكان الحيز عندهم أعم من المكان.

أما عند الحكماء، فالحيز هو المكان وهو «السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي»[2] وهذا التعريف أخذه الفلاسفة المسلمون من أرسطو[3]، وصار هو التعريف السائد فيما بينهم ابتداء من الكندي حتى ابن رشد.

فالمكان عند الفلاسفة بناء على هذا التعريف، هو بعد مادي يحل فيه الجسم، أو ينفذ فيه، ويمنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له، في حين أنه عند المتكلمين بعد خال، أو شيء موهوم أو نفي صرف يمكن أن لا يشغله شاغل، وهذا ما عنوه بقولهم فراغ متوهم.

فالمكان عند المتكلمين يكون إذا وجد فيه شيء، أما إذا خلا هذا المكان من جسم سمي عندهم بالخلاء، فيكون المكان عندهم هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه، والخلاء هو الفراغ الذي من شأنه ألا يكون مشغولاً، فيكون الخلاء عندهم أخص من الحيز، لأن الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار أن لا يحصل فيه الجسم، والحيز هو الفراغ الموهوم من غير اعتبار حصول الجسم فيه أو عدم حصوله فيه، وهذا التفسير، قد استفادوه من الذرية اليونانية التي اعتبرت أن الخلاء هو الفراغ من جسم، وأن المكان هو المحتوي على جسم[4].

ويحدد النيسابوري خلافاً حدث بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد حول ماهية

---

(1) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 2 ص 39 ,40، الآمدي، المبين، تحقيق د. الشافعي ص 96.

(2) أنظر رأي الكندي في المكان: في الفلسفة الأولى ضمن رسائل فلسفية جـ 1 ص 19، الفارابي: الحروف ـ تحقيق محسن مهدي ص 88 ,89، الدعاوى القلبية ص 6 ,7، عيون المسائل ص 61، ابن سينا: الحدود ـ تحقيق جواشون ص 32، الهداية ص 151، النجاة ص 134، السماع الطبيعي من الشفاء ص 115، وأيضاً عيون الحكمة ص 23 تحقيق د. عبد الرحمن بدوي.

(3) أرسطو: الطبيعة جـ 1 ص 235.

(4) فلوطرخس: الآراء الطبيعية ص 119.

المكان، فذهب البصريون إلى أن المكان هو ما اعتمد عليه الجسم الثقيل على وجه يقله، ويمنع إعتماده من توليد الهوى، بينما يرى أبو القاسم من البغداديين أن المكان هو ما أحاط بغيره من جوانبه، ويعلق النيسابوري بأن الخلاف بينهما هو خلاف لفظي[1].

إلا أننا لا نعتقد أنه خلاف لفظي، ذلك أنه بناء على هذا الاختلاف ذهب أحدهما إلى القول بوجود الخلاء في حين أن الآخر أحال وجوده، فالخلاء والمكان عند المتكلمين مرتبطان أشد الارتباط، فالخلاء هو المكان بدون أجسام، في حين أن الآخر هو الخلاء بعد أن تشغله الأجسام.

ثانياً: ضرورة الخلاء لتفسير حركة الجوهر الفرد عند أكثرهم وموقف الفلاسفة منهم

ذهب غالبية المتكلمين القائلين بالجوهر الفرد إلى ضرورة وجود الخلاء، يظهر هذا عندهم في قولهم بامكان وجود جوهرين ليس بينهما أو مماس لهما جوهر ثالث، وهذا تصريح منهم بالخلاء، فقد ذهبوا إلى إمكان حصول جوهرين على وجه لا ثالث بينهم، وهذا قول بثبوت الخلاء[2]

فيعتقدون بوجود الخلاء، وأنه مشاهد في الواقع، فلا تخلو الأجسام من خلاء، وهو الفرج بين الأجزاء واستدلوا عليه بالماء الذي يصب على الأرض فيغوص فيها[3].

ولوجود الخلاء أهميته عند المتكلمين، فهم يعدونه المقدمة الثانية من عقائدهم وهو ما يذكره عنهم موسى بن ميمون قائلاً: «الأصوليون أيضاً يعتقدون أن الخلاء موجود... وهذه المقدمة ضرورية لهم لاعتقادهم في المقدمة الأولى[4]، وهي أن الجسم يتركب من أجزاء لا تتجزأ.

---

(1) النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 20، وقارن مذهب الذرة لبينيس ص 46 ,48.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 117,116، النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 47، الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 228، الأربعون: ص 270، المحصل ص 95، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 2 ص 243، ميرك البخاري: شرح حكمة العين ص 244، وأيضاً ابن سينا الاشارات: جـ 2 الطبيعيات ص 225.

(3) البلخي المقدسي: البدء والتأريخ جـ 1 ص 42.

(4) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 197.

M. Fakhry: The Islamic Occasionalism p. 26. and Wolfson: The philosophy of the kalam, p. 399.

وهذا التأكيد على أهمية وجود الخلاء لتفسير النظام الطبيعي القائم على الذرات أو الجواهر، موجود من قبل عند الذرية اليونانية، التي قسمت العالم إلى قسمين: ملاء، وخلاء، والملاء هو الأجسام وهو الذرات، والخلاء هو الذي تتحرك فيه هذه الأجسام[1].

ولما كانت الجواهر المنفردة منفصلة في النظام الذري، ومبثوثة في الخلاء، كانت تحتاج إلى الحركة ليتكون الجسم، فلولا الخلاء لما استطاعت هذه الجزئيات أن تتحرك، ولذا كان الخلاء من أركان النظام الكلامي في الجوهر الفرد عند غالبيتهم.

ونعتقد أن ابن خلدون قد أخطأ حين قال إن الباقلاني أول من أدخل لفظ الخلاء في علم الكلام[2] لأن فكرة الخلاء كانت مثار نقاش ورفض وقبول بين رجال المعتزلة قبل مجيء الباقلاني بزمن، يشير إلى هذا ابن متويه، والنيسابوري، بأن أول نقاش دار حول فكرة الخلاء كان بين أبي القاسم الكعبي، وأبي هاشم الجبائي، فأحال الأول وجوده، وأجازه الثاني، هذا بالطبع إذا أغفلنا قول أبي بكر الرازي، حيث لا يدخل ضمن المتكلمين.

ويطلق مفهوم الخلاء عند أصحاب الجوهر الفرد وقد يقصد به الحيز، أو الجهة، أو المحاذاة وإن كان المقصود بها جميعاً هو لفظ الخلاء، وذكر عند المتأخرين ألفاظ أخرى عدة، منها الفضاء الموهوم، والخلاء الموهوم والامتداد الموهوم، وغيرها من ألفاظ تدل كلها على معنى الخلاء[3].

وقد اختلف المتكلمون والفلاسفة في حقيقة الخلاء فقد جوزه غالبية المتكلمين[4] ما عدا البلخي من المعتزلة والرازي من الأشاعرة، ونفاه غالبية الفلاسفة ما

(1) فلوطرخس: الآراء الطبيعية ص 102, 118، جورج سارتون: تاريخ العلم جـ 2 ف 11 ترجمة ماجد فخري ص 59، ركس وورنر: فلاسفة الاغريق - الترجمة العربية ص 98، محمد غلاب: الفلسفة الاغريقية ص 119,120، علي سامي النشار: ديموقريطس ص 114, 418، أحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانية ص 51، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 217، الطبيعة وما بعد الطبيعة ص 11.
Zeller: Outlines of the Greek philosophy, p. 67. A history of Greek philosophy, p. 212. Comperz: Greek thinkers, p. 324 and Guthrie: A history of Greek philosophy, p. 397, Vol. 2

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1046.

(3) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 2 ص 241, 244, 245، جميل صليبا: المعجم الفلسفي جـ 1 ص 537 دائرة المعارف للبستاني مج 7 ص 425، الكندي: الحدود ضمن كتاب المصطلح الفلسفي ص 211، وأيضاً الغزالي: رسالة في الحدود ضمن المصطلح الفلسفي ص 271, 297, 349.

(4) الرازي: الأربعون ص 270، الخوارزمي: مفاتيح العلوم ص 83، وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 23.

عدا أبا بكر الرازي[1] وأبا البركات البغدادي[2].

وقد استفاد أصحاب الجوهر الفرد القول بالخلاء لتفسير الحركة من قول لوقيبوس إن الذرات تتحرك في الخلاء، وإنها باجتماعها تسبب كون الأشياء، وبانحلالها تسبب فسادها[3].

ويمكن تقسيم القائلين بالخلاء إلى فرقتين[4]، إحداهما قالت إن الخلاء أمر موهوم وليس موجوداً أصلاً، والثانية قالت إن الخلاء أمر موجود، وهو البعد عندما تنتفي منه الجسمية أو تفارقه المادة.

أ ـ الخلاء أمر موهوم

وهو رأي أصحاب الجوهر الفرد من المتكلمين، وسبب ذهابهم إلى هذا القول، أن الخلاء لو كان موجوداً لكان جسماً، ولو كان جسماً لكان محسوساً بالبصر، فلما لم يحس بالبصر، علمنا أنه ليس موجوداً.

فالمكان عندهم بعد ينفذ فيه الجسم، إلا أن أصحاب الخلاء يجوزون خلو هذا البعد عن الأجسام. فما يوجد بين أطراف الاناء الفارغ هو الخلاء، وهو شيء غير محسوس، وإن كان الهواء عند بعضهم شيئاً غير محسوس، فقالوا إنه الخلاء، والبعض منهم قال إن الهواء هو خلاء في ملاء.

وقولهم إنه موجود متوهم، لأنه يمكن توهم وجود جسمين متفرقين في المكان من غير أن يكون بينهما شيء ثالث يمسهما، فهذا الفريق يقر بوجود الخلاء دون أن يكون له وجود محسوس، فالخلاء بالمفهوم الذري هو بعد مفروض مجرد، وهو عبارة عن الفراغ الذي لا يشغله شاغل من الأجسام فهو لا شيء محض[5].

---

(1) أنظر رسائل أبي بكر الرازي ـ تحقيق بول كراوس حيث يقر بوجود قدماء خمسة الله ـ الهيولي ـ الزمان ـ المكان ـ الخلاء.

(2) أبو البركات: المعتبر جـ 2 ص 45 وأيضاً الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 229,228.

(3) أرسطو: الكون والفساد ص 179.

(4) الرازي: المطالب العالية جـ 5 ص 112، التفتازاني: شرح المقاصد ج 2 ص 14، وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 223.

(5) الرازي: الأربعون ص 230، المطالب العالية جـ 5 ص 113، الطوسي: شرح الاشارات ص 5، د. العراقي: الفلسفة الطبيعية ص 284، وأيضاً بينيس: مذهب الذرة ص 78.

ب ـ الخلاء أمر موجود وهو البعد[1]

قال بهذا الرأي أبو بكر الرازي، وأبو البركات البغدادي، ونحن نذكرهما هنا لأننا سنرى أن الفلاسفة تنقد المتكلمين في قولهم بأن الخلاء موهوم، وترى أن الخلاء عندهم له أبعاد وبذلك ينسبونهم إلى أصحاب الرأي الثاني في الخلاء.

بالاضافة إلى أن هناك من يذهب إلى أن أثر أبي بكر الرازي في علم الكلام كان في القول بوجود الخلاء فقط، بالاضافة إلى أننا سنجد بينهما تشابهاً كبيراً في الأدلة التي يستخدمونها والتجارب التي يقومون بها لاثبات وجود الخلاء، ويجوز أن يكون بعض المتكلمين قال بوجود الخلاء متابعاً لأبي بكر الرازي.

وينسب أصحاب الرأي الثاني في الخلاء إلى أفلاطون وأصحابه، وعبروا عن الخلاء بأنه أمر وجودي، وهو البعد الذي بين الاناء الخالي، أو الذي بين السماء والأرض، وهو ما يذكره عنهم الفارابي في رسالته عن الخلاء، وكانت هذه الرسالة موجهة للرد على أبي بكر الرازي الذي كان يقول بأن الخلاء أمر وجودي.

ويعلل الفارابي دافعهم من القول بأن الخلاء أمر موجود، بأنهم أخذوا إناء مقعراً متساوياً في أجزائه فأكبوه على سطح إناء به ماء كباً متساوياً حتى بلغت أطراف سمك الاناء المكبوب قعر الاناء الذي فيه الماء، ثم ردوه إلى سطح الماء، ونظروا في جوفه فإذا هو لم يصد من الماء شيئاً، فدل ذلك على أن قعر الاناء كان مملوءاً هواء.

ثم أتوا بآنية من زجاج واسعة الجوف مستطيلة ضيقة الرأس ثم امتصوا رأسها وسدوه من قبل أن ينحوه عن أفواههم بأصابعهم من رأسها ثم أكبوها في الماء وفتحوها فدخل الماء إلى جوف الآنية «فكان ذلك دليلاً عندهم على أن المكان الذي كان يشغله الهواء الذي خرج بقي فارغاً لا شيء فيه إلى أن يشغله الماء الذي سال اليه، والمكان الفارغ الذي لا شيء فيه أصلاً هو الخلاء»[2].

وما يدل كذلك على وجود الخلاء ـ عند هذه الفرقة ـ على أنه أمر موجود، هو أن

---

(1) الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 229.

(2) الفارابي: رسالة في الخلاء، تحقيق لوغال وصابيلي ص 13 ,14، أبو البركات البغدادي: المعتبر جـ 2 ص 45 ,46، وقد أثار مذهب الرازي عند ظهوره نقداً شديداً من جانب الفلاسفة ونخص بالذكر كتابين للفارابي: كتاب (الرد على الرازي في العلم الالهي) وكتاب (كلام في الخلاء) وهذا الكتاب حقق فيما بعد وسمي رسالة في الخلاء.

الزقاق المنفوخة مقاومة للمس، فدل ذلك على كون الهواء جسماً»[1].

جـ ـ نقد الفلاسفة لوجود الخلاء:

لقي الفريقان السابقان ـ القائلان بأن الخلاء موهوم، أو الخلاء موجود ـ نقداً شديداً من الفلاسفة، وإن كان ابن سينا نقد الفريق الأول ليبين أن الخلاء ليس لا شيء كما توهموه بل هو شيء موجود، كما قال أصحاب الفريق الثاني ليتسنى له بعد ذلك نقد القائلين بالخلاء الفريقين معاً، كفريق واحد.

وهذا النقد للخلاء على أنه لا شيء، موجود منذ أرسطو حيث يقول إن معنى لفظ الخلاء في اليونانية «يدل على أنه أمر باطل»[2]، ولا يوجد شيء اسمه لا شيء، فالمقصود من الخلاء كما يصفه أصحابه، أنه شيء، وعلى هذا الأساس ينقده أرسطو.

وهذا النقد سنجد أثره عند الفلاسفة المسلمين ابتداء من الكندي حين يرى أن القول بالخلاء مكاناً بلا متمكن، فليس يمكن، إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود[3]، وبما أنه لا يوجد مكان ليس فيه متمكن فإذن لا يمكن تصور وجود الخلاء، لأن العلاقة بين المكان والمتمكن علاقة إضافة فحيث لا يوجد متمكن لا يوجد مكان.

ويتبع الفارابي سابقه الكندي، في قوله بالعلاقة بين المكان والمتمكن، وإن بينهما علاقة اضافة فيرى أن الخلاء لا وجود له[4] وفي موضع آخر يقول: ليس للفراغ وجود[5] حيث إن العلاقة بين الجسم عنده هي علاقة إضافة، والعالم عنده كله ملاء.

وإذا كنا وجدنا عند الكندي والفارابي إشارات قليلة لنفي الخلاء، إلا أن ابن سينا تناول هذا الموضوع ونقده بتوسع، وأخذ في إبراز العديد من الحجج الدالة على نفيه.

ولعل ما دفع السابقين على ابن سينا من عدم الاستفاضة في نقد الخلاء، هو اعتبارهم ـ وكما سبق أن ذكر أرسطو ـ أنه موضوع جدلي ليس برهانياً، فلم يتناولوه إلا عرضاً حين تناولهم لموضوع المكان، والآراء المختلفة التي قيلت فيه.

---

(1) الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 238.

(2) أرسطو: الطبيعة جـ 1 ص 381 وأيضاً أبو حيان التوحيدي: المقابسات، المقابسة الرابعة والثمانون ص 321.

(3) الكندي: رسالة في الفلسفة الأولى ضمن رسائل فلسفية جـ 1 ص 109.

(4) الفارابي: الدعاوى القلبية ص 7.

(5) الفارابي: عيون المسائل ص 157.

ونعتبر أن موقف ابن سينا أكثر توسعاً من السابقين، فقد تناوله في العديد من كتبه، ويرى أن الخلاء كان معروفاً قبل أرسطو، إلا أنه عند أرسطو، وعنده أيضاً لا يدل على معنى شيء موجود، فيقول: «الكبار المدققون ـ يقصد أرسطو وأتباعه ـ أنكروا أن يكون للخلاء وجود بوجه من الوجوه، وجعلوا اسمه من جملة الأسماء التي يدل على معني قائم في الذهن ولا يدل على معنى حاصل في الوجود»[1].

وهذا ما يتفق معه ابن رشد حين يقول: إن «ما يدل عليه اسم الخلاء، أنه ليس شيئاً»[2]، ويرى أن القول بالخلاء يعد شرطاً لوجود الجوهر الفرد، وأن الخلاء قد ثبت في العلوم النظرية امتناعه وهو ليس أكثر من أبعاد ليس فيها جسم، أي طولاً وعرضاً وعمقاً، لأنه إذا ارتفعت الأبعاد عنه عاد عدماً وان انزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراضاً موجودة في غير جسم، وهكذا ينكر ابن رشد وجود الخلاء، وبالتالي ينكر وجود الجزء الذي لا يتجزأ[3].

فالخلاء بالمفهوم الفلسفي، عند ابن رشد لا يعني شيئاً أصلاً، ولا يمكن الكلام فيه، فهو لا يسمى ولا يشار اليه، ولا يثبت ولا يبطل، أما الخلاء بالمعنى الكلامي فهو يخالف هذا المعنى.

ذلك أن المتكلمين ـ فيما يرى ابن سينا والرازي ـ قد وصفوه بصفات وجعلوا له وجوداً محسوساً، وطولاً وعرضاً وعمقاً، ويتقدر بمساواة وزيادة، ونقصاً، فهو من هنا لم يكن لا شيء، بل هو بهذا المعنى جسم.

ويحاول بن سينا أن ينقد أولاً ما يصفون به الخلاء من أنه لا شيء، بل يرى أنه عندهم يعني شيئاً، قائلاً: «فأول ما يجب علينا هو أن نعرفهم ـ أصحاب الخلاء ـ أن الخلاء ليس لا شيء مطلقاً كما يظن»[4] وما يدل على ذلك:

1 ـ أن الخلاء له وجود، لأنهم يصفونه بصفات توجب أن يكون الخلاء شيئاً موجوداً وأن يكون له كماً، وأن يكون جوهراً، وأن يكون له قوة فعالة.

---

(1) ابن سينا: رسالة في أجوبة مسائل سئل عنها بعض المتكلمين ضمن مجموعة ص 157.

(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ضمن مجموعة ص 68.

(3) د. محمد جلال أبو الفتوح شرف: الله والعالم والانسان ص 177.

(4) ابن سينا: السماع الطبيعي من الشفاء ن 1 م 2 ف 8 ص 123 وأيضاً، الشهرستاني: الملل والنحل جـ 3 ص 51.

2 ـ ان الخلاء له مقدار وكم، ذلك أن الأجسام قد نجدها حيناً متلاقية، وحيناً متباعدة وحيناً متقاربة، ونجدها في أوضاعها بحيث يسع ما بينها أجساماً محدودة القدر تارة أعظم وتارة أصغر، فتبين أن الأجسام غير المتلاقية كما أن لها أوضاعاً مختلفة، كذلك بينها أبعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها، وتقدير ما يقع فيها، اختلافاً قدرياً، فإن كان بينها خلاء غير أجسام، وأمكن ذلك، فهو أيضاً بعد مقداري[1] فكان كل خلاء قابلاً للتقدير والمساواة والمفارقة[2].

3 ـ إذن ما يكون بين جسمين ليس خلاء صرفاً، بل هناك أبعاد بينهما، وهذه الأبعاد قد يمكن قياسها بالذراع الواحد، أو أكثر أو أقل «فليست هذه الأحكام أحكاماً وهمية كاذبة فإن اتساع ما بين الجسمين المفروضين لما هو أقل منه أو أكثر أمر حاصل ممكن الوقوع بخلاف الأبعاد المتوهمة[3].

فيسقط بهذا تعريف المتكلمين للخلاء بأنه بعد متوهم غير حقيقي، بل يكون أمراً واقعاً فإذا كان الخلاء مجموع مادة ومقدار، فالخلاء إذن جسم فهو ملاء[4].

فإذا انتهى الفلاسفة من إثبات ما يقصده المتكلمون من الخلاء ليس لا شيء بل هو بعد موجود، انتقلوا إلى نفي الخلاء كله سواء لمن قال انه موهوم أو موجود.

ثالثاً: أدلة القائلين بالخلاء ونقد الفلاسفة لها

يعتمد أصحاب الخلاء للاستدلال على وجوده بنوعين من الاستدلالات، الأول منها يستند إلى التجرد والتأمل العقلي، والثاني يعتمد على المشاهدة الحسية واجراء التجارب.

أ ـ الأدلة العقلية

الحجة الأولى: حجة الحركة

وتعد هذه الحجة من أهم الحجج التي يستند اليها أصحاب الخلاء، كما أنها تعد

---

(1) ابن سينا: الاشارات ق 2 الطبيعيات ص 226,225، وأيضاً الرازي: شرح الاشارات جـ 1 ص 67.

(2) الرازي: الأربعون ص 272.

(3) الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 229 وأيضاً المطالب العالية جـ 5 ص 115.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 2 ص 51 وأيضاً أبو حيان التوحيدي: المقابسات، المقابسة الرابعة والثمانون ص 322.

الأساس والمقدمة الهامة اللازمة لوجود الجوهر الفرد، وكما سبق أن ذكرنا أهمية الحركة لتكون الأجسام والعالم، ووجود الحركة يستلزم وجود الخلاء «فوجود الحركات المكانية في الأجسام يشهد بوجود الخلاء»[1].

أما إذا كان العالم ملاء ـ فيما يعتقد أصحاب الجوهر الفرد ـ وليس فيه موضع خال لكانت الحركة هي دخول ملاء في ملاء، أو ما سموه بالتداخل، وهو محال عندهم، فلا بد من وجود خلاء بين الجواهر لتتيح له الحركة من الاجتماع والافتراق، ولم نجد تفسيراً للحركة عند من أنكر الخلاء من أصحاب الجوهر حتى يمكننا المقارنة بينهما.

وقد سبق أن عُرفت هذه الحجة في الفلسفة اليونانية، وقد افترض أصحابها وجود الخلاء حتى يفسروا الحركة، ويخبر عنهم أرسطو «أن هناك من توهم أن الخلاء سبب الحركة»[2].

وتتلخص هذه الحجة في أنه لو كان العالم ملاء للزم «من حركة البقة ـ أو النملة ـ حركة السموات والأرضين وذلك معلوم بطلانه بالضرورة»[3] ولامتنعت حركة الأجسام، أو ما يسميه المتكلمون التصرف.

فالجسم عندهم إذا انتقل، فاما أن ينتقل إلى مكان كان مملوءاً، أو كان فارغاً، فإن كان فارغاً فقد صح مع القول بالخلاء، وان كان مملوءاً، فإما أن ينتقل الجسم الذي كان فيه، أو لا ينتقل فإن لم ينتقل منه، اجتمع جسمان في مكان واحد[4] وأدى هذا إلى التداخل، وهو ما يحيله الفلاسفة والمتكلمون ـ ما عدا النظام وأصحابه ـ فكان يجب لاتمام الحركة أن يتحرك الجسم في خلاء.

---

(1) أبو البركات البغدادي: المعتبر مج 2 ف 13 ص 47.

(2) أرسطو: الطبيعة جـ 1 ص 349.

(3) الرازي: المباحثات المشرقية جـ 1 ص 238 وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 228.

(4) هذه الحجة يذكرها النيسابوري: في التوحيد ص 416، المسائل في الخلاف، تحقيق معن زيادة ص 47، ابن متويه: التذكرة ص 127، ابن سينا: الشفاء السماع الطبيعي ص 117، 118، الرازي: المحصل ص 95، المباحث المشرقية جـ 1 ص 238، الأربعون ص 271، أصول الدين ص 270 ,271، التفتازاني: شرح المقاصد ـ تحقيق د. عبد الرحمن عميرة ص 225، أبو البركات البغدادي: المعتبر جـ 2 ف 13 ص 47، وأيضاً ميرك البخاري: شرح حكمة العين للقزويني ص 242.

وقد يواجه المتكلمون اعتراضاً، بأن العالم ليس فيه خلاء، إنما هو مملوء بالهواء وعند تحرك الجسم من مكان إلى مكان يخلفه الهواء في مكانه، كما يخلف هو في مكان الهواء فيرد عليهم أبو البركات أن قولهم إن «الأجسام المتحركة تخلي أماكنها بعضها لبعض هو قول مجوز لا موجب وتجويزه للخلاء أولى من ابطاله»[2].

ويستعرض المتكلمون عدة أدلة ومشاهدات وتجارب لاثبات هذه الحجة منها:

- تجربة وضع صنجة في داخل قارورة مملوءة بالماء، ثم تسد رأس القارورة بالشمع وتقلب، فتنتقل الصنجة من أسفل القارورة إلى رأسها لوجود الخلاء داخل الماء.
- وكذلك الزق إذا نفخ فيه الهواء وفيه صنجة، فإن تلك الصنجة تنتقل من أماكنها إلى مكان آخر مع أن الزق مملوء ريحاً[3].

كما يقدم أصحاب هذا الرأي بعض الأدلة الدالة على أن الخلاء ليس مملوءاً هواء، بل أن الهواء هو خلاء يشوبه ملاء، من هذه الأمثلة[4] الدالة على ذلك.

- لو صح أن كوبين مملوأين بالماء، وصب أحدهما في الآخر، بأن ينتقل الماء من أحدهما في حال انتقال الثاني له، والمشاهدة تثبت عكس هذا.
- أن نأتي بأنبوبة اتساعها يحتمل وجود درة واحدة، ثم نضع في أحد طرفيها درة بيضاء، وفي الطرف الآخر درة حمراء، ونحرك الأنبوبة لنخرج كل درة من مكان الآخر، وبالطبع استحال هذا.
- إذا التقى اثنان في مضيق لا يسع إلا مرور واحد، فلا يمكن أن يتحرك كلاهما إلى مكان الآخر. فثبت أن القول بالملاء يؤدي لاقسام باطلة فيكون الملاء باطلاً.

نقد الفلاسفة: إلا أن هذه الحجة قد قوبلت بنقد من منكري الخلاء ابتداء من أرسطو، فقد أنكر أرسطو أن يكون الخلاء ضرورياً لتفسير الحركة ويرى أنه ليس هناك

---

(1) النيسابوري: في التوحيد ص 416.

(2) النيسابوري: في التوحيد ص 416.

(3) هذه الأمثلة يذكرها النيسابوري في التوحيد ص 417، المسائل في الخلاف ص 48 وابن متويه: التذكرة ص 117.

ضرورة أصلاً توجب أن كانت حركة أن يكون خلاء[1].

وأتبع هذا النقد أيضاً مفكرو الاسلام ممن أنكر وجود الخلاء، نلاحظ على سبيل المثال أن ابن سينا يذكر هذه الحجة في العديد من كتبه، كما تعد هذه الحجة مثار مناقشات واعتراضات غاية في الدقة والعمق من أبي البركات البغدادي وتعد من أدق محاولاته لتبرير الخلاء.

ويعتمد منكرو الخلاء على بيان ثلاثة أمور لنقد هذه الحجة:

1 ـ أن الحركة المكانية لا تحتاج إلى خلاء، إذ إن الأجسام المتحركة تخلي أماكنها بعضها لبعض دون أن يكون هناك مبرر للقول ببعد مفارق، والجسم إذا حصل في الخلاء لاستحال أن يكون ساكناً أو متحركاً، والتالي محال، فالمقدم محال، فلا يجوز أن يكون في الخلاء حركة ولا سكون[2].

أما بيان استحالة السكون في الخلاء، لأن السكون إما أن يكون بالطبع أو القسر، فإن فرض سكون الجسم في جزء من الخلاء بالطبع، فهو محال، لأن أجزاء الخلاء متشابهة لا اختلاف فيها، وإن فرض بالقسر، فإنما يكون بالقسر، إذا كان له موضع آخر ملائم على خلاف ما هو عليه وإذا انتفى الخلاء انتفى الافتراق.

والحركة أيضاً محالة في الخلاء، فالحركة في المكان لا تحتاج إلى خلاء، بل أن الحركة جائزة في الملاء[3]، إذ إن الأجسام المتحركة تخلي أماكنها بعضها لبعض دون أن يكون هناك مبرر للقول ببعد مفارق سوى بعد هذه الأجسام، وليس هناك سوى تغيرات وتحولات في المكان، كما أن كل مكان فيه حركة وسكون، لكن الخلاء ليس بمكان[4].

وكما يثبت ابن سينا نفي امكان الحركة في الخلاء بالربط بينها وبين أنواع الحركة لينتهي إلى استحالة حدوث أي نوع من الحركة في الخلاء التي هي طبيعية أو قسرية.

---

(1) أرسطو: الطبيعة جـ 1 ص 352.

(2) ابن سينا: رسالة لبعض المتكلمين ص 157، السماع الطبيعي من الشفاء ص 127، المباحث ص 197، الهداية ص 153، وانظر رد البغدادي على هذه الحجة في المعتبر جـ 2 ص 59، 60.

(3) ابن سينا: السماع الطبيعي ص 145 وأيضاً الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 315.

(4) ابن سينا: السماع الطبيعي في الشفاء ص 127، وأيضاً مجلة تراث الانسانية مج 8 عدد 1 مقالة (السماع الطبيعي من الشفاء) ص 63 بقلم د. العراقي.

والحركة الطبيعية إما أن تكون حركة طبيعية مستقيمة أو حركة طبيعية مستديرة، ثم يأخذ في بيان استحالة كل منهما، والحركة المستديرة محال حدوثها في الخلاء، ذلك أن الخلاء من شأنه أن لا يقف ولا يفنى، وهذا محال، فإذن لا حركة مستديرة في الخلاء الذي فرضوه[1].

وأيضاً لا توجد حركة طبيعية مستقيمة، ويربط ابن سينا هنا بين الحركة والجهة لينفي وجود الخلاء، فالحركة المستقيمة تتجه نحو وجهة معينة، وهذه الجهة إما أن تكون شيئاً موجوداً، أو أن تكون مفهوماً عقلياً، ومحال أن يكون عقلياً، لأنه لا حركة اليه[2] فبقي أن يكون موجهاً إلى شيء ذي وضع، وينتهي إلى أن كيف «يكون في الخلاء حركة أو سكون لجسم دون جسم وفي جهة دون جهة، ولا اختلاف فيه[3]، فإذا كان خلاء ليس بجسم، أو ذي أبعاد يلزم من ذلك انعدام اختلاف الجهات، وإذا انعدمت الجهات انعدمت الحركة والسكون الطبيعيان لاستلزمهما للجهات.

كما لا توجد في الخلاء حركة قسرية، ذلك أن المقسور على طبعه يتجه عكس هذا الاتجاه، فإننا لا يمكن أن نفسر ذلك إذا سلمنا بوجود الخلاء.

وإذا سلمنا بوجود الخلاء، فلا بد أن يكون متشابه الأجزاء، فكيف يتشابه وبعض أجزائه توجب حركة طبيعية، وبعضها يوجب حركة قسرية، ولذا فالخلاء غير موجود بأي حال فتبين أنه «لا حركة قسرية مفارقة للمتحرك أو مقارنة إياه في خلاء صرف، فقد وضح بما قلناه أن الخلاء لا حركة فيه لا طبيعية ولا قسرية»[4].

2 ـ الأمر الثاني: أن الجسم إذا تحرك في مسافة، فكلما كان الجسم الذي في المسافة أرق كانت الحركة فيها أسرع، وكلما كانت أغلظ كانت الحركة فيها أبطأ.

وهذا النقد يقوم على الربط بين الزمان والحركة للجسم في الخلاء، بمعنى أن كل حركة لا بد أن تتم في زمان ما يختلف في سرعته وبطئه تبعاً لاختلاف الأجسام في

---

(1) ابن سينا: الشفاء، السماع الطبيعي ص 127.

(2) ابن سينا: المرجع السابق ص 128، الاشارات: الطبيعيات ق 2 ص 252.

(3) ابن سينا: الهداية ص 157 وأيضاً المباحثات ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص 167.

(4) ابن سينا: السماع الطبيعي ص 134، عيون الحكمة ص 24، الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 231، وأيضاً مجلة تراث الانسانية مج 8 عدد 1 مقالة بعنوان (السماع الطبيعي من الشفاء) بقلم د. العراقي ص 62.

كثافتها ورقتها ويذكر ابن سينا هذا الأمر قائلاً: «فإن الحركة قد تعاوق لكثرة الملاء او كثافته، حتى أنها في الماء أبطأ منها في الهواء»[1]، والمقاومة كلما قلت زادت السرعة، وكلما ازدادت المقاومة زاد البطء، فيكون المتحرك تختلف سرعته وبطؤه حسب اختلاف المقاومة.

فإذا كان الخلاء كله متشابهاً، فكيف تختلف الحركة، فحيث لا توجد مقاومة للجسم المتحرك فكل حركة في الخلاء هي حركة في عدم مقاومة، وكل حركة في عدم مقاومة ليست مساوية البتة لحركة في مقاومة ما، فيلزم من هذا «أن لا حركة في الخلاء هي مساوية الزمان لزمان حركة في مقاومة ما لو كانت، ويلزم منها ومن الأولى أن لا شيء من الحركات في الخلاء حركة في الخلاء وهذا خلف»[2].

3 ـ الأمر الثالث: أن الحجر إذا رمي إلى أعلى كان لا بد أن يتحرك حتى يصل إلى سطح الفلك إلا أن الحق ليس كذلك.

فإذا كان هناك خلاء بين السماء والأرض، أي لا توجد فيه مقاومات، فإذا قذف حجر فلا بد أن يستمر في الحركة، لكن المشاهد غير ذلك، فإنه يتحرك لأن المحرك قد أفاده قوة تحركه إلى فوق، وتلك القوة إنما تبطل بمصادمات الهواء الذي في المسافة، فلو لم يكن في المسافة هواء، بل كان خلاء، لما وجدت المصادمات، فكان يجب أن لا تضعف القوة ولا تبطل «ولما لم يكن كذلك علمنا أن المسافة غير خالية»[3].

ويشرح التفتازاني هذا بأنه ليس بين السماء والأرض خلاء صرفاً، بل هو خلاء مشوب بالملاء فهو خلاء مختلط بالأجزاء الهوائية فإنه لا يقتضي عدمه مطلقاً[4].

وإذا حاولنا أن نعرف رأي المتكلمين حول هذا النقد من الفلاسفة نجد مثلاً ابن متويه يرد بأنه إذا قيل كان يلزم أن لا يتراجع الحجر إذا رمي صعداً بل يذهب أبداً، نجده

---

(1) ابن سينا: الهداية ص 154، عيون الحكمة ص 24 وأيضاً السماع الطبيعي من الشفاء ص 130.

(2) ابن سينا: السماع الطبيعي ص 131، جمال الدين المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص 113، الرازي: الأربعون ص 274,273، التفتازاني: شرح المقاصد جـ 2 ص 228، وأيضاً الطوسي: تلخيص المحصل ص 96.

(3) الرازي: المباحث جـ 1 ص 233 وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 232.

(4) التفتازاني: شرح المقاصد جـ 2 ص 32.

يجيب بحكم هام من أحكام الحركة عندهم، وهو أن الحركة لا تولد حركة، ويرجع الحجر بتناقص الاعتمادات[1].

الحجة الثانية: التكاثف والتخلخل

استند أصحاب الخلاء إلى القول بأن التخلخل والتكاثف يؤدي إلى إثبات وجود الخلاء، وهذا يرتبط بوجود الجوهر الفرد، ذلك أن بين كل جوهر فرد وجوهر آخر مكان، أو بعد خالي، وعند التكاثف يقل هذا البعد، وعند التخلخل يزداد هذا البعد، فالتكاثف هو انضمام الفروج التي بين الأجزاء والتخلخل هو اتساع هذه الفروج[2] فالجواهر الفردة مبثوثة في الخلاء، وبانضمام بعضها إلى بعض يحدث تكاثف وبتفرقها بعضها عن بعض يحدث تخلخل.

وهذه الحجة تدل عندهم على وجود الخلاء حيث إننا نرى أن الأجسام تتخلخل وتتكاثف من غير دخول شيء أو خروجه، فالتخلخل هو تباعد الأجزاء تباعداً يتحرك ما بينها خالياً، والتكاثف رجوع من الأجزاء إلى ملء الخلاء المتخلخل»[3].

أما إذا قيل إن العالم مليء، كان لا يصح معه أن يقال بالانقباض في أجزاء الهواء مرة والانبساط أخرى، وإلا كان سبيل الواحد منا سبيل من كان محبوساً في تنور، وهذا يثبت وجود الخلاء.

ويستدل المتكلمون على وجود الخلاء بحجة التخلخل والتكاثف بعرض عدة أمثلة حسية:

- وجود إناء مملوء من رماد يسع ملؤه ماء، فلولا الخلاء لاستحال أن يسع ملؤه ماء.
- إن الدن قد يملأ شراباً ثم يوضع هذا الشراب بعينه في زق ثم يجعلان هذا الزق بالشراب في داخل الدن وهو يسعهما معاً «فلولا أن في الشراب خلاء قد انحسر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال أن يسع الزق والشراب معاً ما كان يملأه

(1) ابن متويه: التذكرة ص 481, 482.

(2) الغزالي: الحدود ضمن كتاب المصطلح الفلسفي ص 355, 356.

(3) ابن سينا: السماع م 2 ف 6 ص 117، الفارابي: رسالة في جواب مسائل سئل عنها ضمن الثمرة المرضية ص 85، الرازي: المباحث: جـ 1 ص 239، الجرجاني: شرح المواقف ص 229 وأيضاً التوحيدي: المقابسات ص 321.

الشراب وحده»[1]. فالخلاء بناء على هذا موجود ومثبوت في الجسم الواحد

- ويذكر أبو البركات مثالاً ثالثاً لوجود التكاثف، وهو عندما نرى الماء يسخن في القِدر فيملأها ويفيض عنها[2].

نقد حجة التخلخل والتكاثف:

ولكي يوضح منكرو الخلاء نقدهم لهذه الحجة يأخذون أولاً في توضيح المقصود بالقول - عندهم - بالتكاثف، فالتكاثف يقال على وجهين[3]:

الأول: أن تخلل أجزاء الجسم المخصوص أجزاء هوائية فإذا خرجت الأجزاء الهوائية، دخلت أجزاء ذلك الجسم في تلك الأحياز، فحينئذٍ يكون قد تكاثف.

الثاني: يتعلق بالمادة نفسها، إذ قد تتصف المادة بمقدار أصغر بعد أن كانت موصوفة بمقدار أعظم، وكلاهما أمران عارضان للمادة وخاص بطبيعتها، وليس خارجاً عن المجرى الطبيعي لها.

ويرجع د. العراقي نقد الخلاء عند ابن سينا إلى مفهومه عن القوة والفعل[4] إذ إن من خواص المادة أن تقبل الكِبر والصغر بواسطة كيفيات خارجة عنها مع المحافظة على جوهرها.

ويقدم ابن سينا نقده للمثالين اللذين يعتمدان عليهما في حجة التكاثف والتخلخل: - بالنسبة لمثال الآناء والرماد، فيرى كذبه، ولو كان ذلك صحيحاً، لكان الاناء كله خالياً لا رماد فيه[5]، فالسبب في دخول الماء إلى إناء الرماد هو ترسب الرماد في قعر الاناء فاتسع وجود الماء.

- وأما حديث الزق والشراب، فالاجابة عنه، بأنه قد يجوز أن يكون المقدار الذي للزق لا يظهر تفاوته في الحب حساً، ويجوز أن يكون الشراب يعصر فيخرج منه بخاراً

---

(1) ابن سينا: الشفاء السماع ص 117، أبو البركات: المعتبر جـ 2 ص 47، وأيضاً الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 242.

(2) أبو البركات البغدادي: المعتبر جـ 2 ص 47.

(3) ابن سينا: السماع الطبيعي ص 145، وأيضاً الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 244.

(4) د. العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 228، وأيضاً العبيدي: نظرية المكان عند ابن سينا ص 156.

(5) ابن سينا: السماع الطبيعي ص 145، وهذا المثال أخذه ابن سينا عن أرسطو. أنظر الطبيعة جـ 1 ص 353.

وهواء فيصير أصغر، ويجوز أن يصغر بتكاثف طبيعي أو قسري.

ويعتمد ابن سينا في بطلان حجة التكاثف والتخلخل، على بيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها، وكون المقادير اليها متساوية النسب، وذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيقول: «أليس قد بان لك أن المقدار من حيث هو مقدار، أو الصورة الجرمية، من حيث هي صورة جرمية، مقارنة لما نقوم معه.... ولكن هذه الهيولى الأولى، فاعرفها ولا تستبعد أن لا يتخصص في بعض الأشياء قبولها لقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه»[1].

فالتكاثف والتخلخل لا يغير من طبيعة المادة والهيولى، وإن تغير مقدارها، فإن كان التخلخل والتكاثف بالذات، كانت الصورة الجسمية تتغير معها، كالماء الذي استحال هواء، فالصورة الجسمية للماء تبطل وتحدث صورة أخرى، وإذا كانا بالعرض، فإنها لا تتغير، فإن الهواء يتخلخل نهاراً بالشمس ويتكاثف بالليل ولا تتغير صوره الحسية[2].

ونود أن نشير إلى أن إفاضة الفلاسفة في إنكار هذه الحجة، بسبب ارتباطها بموضوع الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، ولذا يقول الرازي: «اعلم أن هذه المسألة ـ التخلخل والتكاثف ـ من تفاريع نفي الجزء الذي لا يتجزأ، لأنه لو ثبت ذلك لاستحال أن ينتقص مقدار كل واحد منها عما هو عليه أو يزيد، فكان التخلخل والتكاثف ممتنعاً»[3].

وهاتان الحجتان العقليتان هما اللتان وجدناهما لأصحاب الجوهر الفرد لاثبات وجود الخلاء، إلا أنه توجد حجج أخرى لأصحاب الخلاء يذكرها أبو البركات البغدادي، وهي حجة النمو[4]، وحجة تناهي السطوح[5]، وحجة تطابق السطوح[6] لم

---

(1) ابن سينا: الاشارات ق 2 ن 1 ف 10 ص 159، وأيضاً ميرك البخاري: شرح حكمة العين للقزويني ص 344.

(2) ابن سينا: التعليقات ص 55.

(3) الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 72، وأيضاً: M. Fakhry: Islamic occasionalism, p. 28.

(4) لمعرفة هذه الحجة يمكن الرجوع الى المعتبر جـ 2 ص 47، ابن سينا: السماع الطبيعي من الشفاء ص 117، وأيضاً الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 239.

(5) لمعرفة هذه الحجة يمكن الرجوع الى المعتبر لأبي البركات جـ 2 ص 56، التفتازاني: شرح المقاصد جـ 2 ص 223 وأيضاً الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 239.

نجد لهم أثراً في كتب المتكلمين، فلذا لن نعرض لهم.

ب ـ الأدلة الحسية لمثبتي الخلاء وموقف الفلاسفة منها

كما حاول أصحاب الخلاء التدليل على وجوده بأدلة عقلية، حاولوا كذلك تقديم مشاهدات وتجارب حسية لتأييد موقفهم، وهذه الحجج هي:.

الحجة الأولى: وتسمى حجة القارورة، وأول من قال بها من المعتزلة هو إسحق بن عياش[1]، وتعتمد هذه الحجة على أخذ قارورة ضيقة الرأس، ويمص منها الهواء، ويسد رأسها بالابهام ثم تغوص في الماء، فنرى دخول الماء اليها بدون صوت، فلو كان هناك هواء لحصل اصطكاك وتضاغط، فكنا نسمعه[2].

إلا أن منكري الخلاء، ينقدون هذه الحجة بالربط بين الحرارة وفكرة التخلخل والتكاثف، فالقارورة إذا مصت، وامتنع خروج الهواء منها، حرك المص الهواء الذي فيها فتكاثف متتابعاً بحركات قسرية والحركات المتتابعة القسرية تحدث حرارة وسخونة، والسخونة تحدث في الهواء انشقاقاً، فإذا أصابته برودة الهواء تكاثف وأخذ موضعاً أقل، ولكن وقوع الخلاء ممتنع[3].

ثم يعكس ابن سينا هذه التجربة، فبدل من مص القارورة يقوم بالنفخ فيها، فيرى أننا لو أتينا بالفعل المضاد للمص وهو النفخ، ونفخ في القارورة نفخاً متتابعاً، ثم أكبها على الماء، عملت هذا العمل بعينه.

ونفس هذا الرد قال به من أنكر الخلاء من المعتزلة، وهو الشيخ أبو القاسم البلخي، وقد ذكر إنكاره الخلاء في كتاب بعنوان «ما خالف أصحابه فيه»، وكان تعليله لهذه الحجة بأن المص يدخل في القارورة هواء حاراً ويخرج منها هواء بارداً، ومن شأن الحار أن يكون سريع الحركة، ومن شأن البارد أن يكون بطيء الحركة، فلهذا «يخرج منه

---

(6) أنظر هذه الحجة عند الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 244 وأيضاً: الأربعون ص 272.

(1) هو ابراهيم بن عياش البصري درس على أبي عبد الله البصري، أنظر فضل الاعتزال ص 338 طبقات المعتزلة ص 107، ص 221.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 118، النيسابوري: في التوحيد ص 149، المسائل في الخلاف ص 49، الفارابي: رسالة في الخلاء ص 4، ابن سينا: السماع الطبيعي من الشفاء ص 117، رسالة في مسائل سئل عنها ضمن رسائل أولكن ص 35، وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 5 ص 163.

(3) ابن سينا: رسالة في أجوبة مسائل سئل عنها ضمن مجموعة رسائل ص 35، وأيضاً السماع الطبيعي من الشفاء ص 146,145.

ذلك الهواء الحار سريعاً ويحصل الماء لاستحالة أن يكون في العالم خلاء»[1].

ويرد أبو هاشم عليه، بأن هذا القول فيه خلط بين معنى النفخ والمص، فهو قد سوى بينهما وهذا ظاهر الفساد[2] ولذا يعلل ما قد يشاهد من دخول الماء إذا حميت القارورة أن تلك الأجزاء الحارة التي فيها نارية تذهب أسفل القارورة، ثم تتراجع فتجذب الماء[3]، أما إذا كانت القارورة موضوعة على الماء وحميت فلا يدخلها الماء، لأن ما فيها من الهواء لم يخرج بعد.

الحجة الثانية: وتسمى حجة الزق[4]، وتقوم هذه الحجة على أخذ زق وافراغ ما فيه من الهواء، والزاق أو تقتير أحد جانبيه بالآخر، فإذا رفعنا أحد هذين الجانبين عن الآخر، فإنه لا يدخل بينهما جسم لامتناع دخوله «فإن زعم زاعم أن الهواء يدخله لم يصح قوله»[5] فقد حصل الخلاء.

إلا أن هذه الحجة يستخدمها منكرو الخلاء لاثبات العكس، فيقوم الرازي باستبدال هذا الزق بورقة ملساء ثم يطويها ويخيطها ويطلي موضع الخياط بالنشا، ثم يحاول بعد ذلك رفع أحد الجانبين عن الآخر، فلما صعب ذلك، تركها بعض الوقت، فوجد ارتفاعه فيما بعد، وعند وضع اليد عليه يحس بالهواء في داخل الورقة يمانع أيدينا ويتحرك من جانب إلى جانب وهذا يدل على القول بالملاء أولى، لأنه لولا الملاء لما وجب أن يدخل الهواء في المسام الضيقة[6].

الحجة الثالثة: وتسمى بحجة المسلة[7]، ويحاول فيها أصحاب الخلاء إثبات أن الهواء ليس كله ملاء بل فيه مواضع خالية، وتقوم هذه الحجة على أخذ زق، وملئه، ثم نغرز فيه، إبرة أو مسلة، ولا يصح هذا الغرز إلا بأن يكون هناك خلاء لأنه لا يصح اجتماع

---

(1) النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 49، ابن متويه: التذكرة ص 120, 121.

(2) النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 50.

(3) ابن متويه: التذكرة ص 121.

(4) الزق هو البالون يذكر هذه الحجة النيسابوري في التوحيد ص 418، المسائل في الخلاف ص 48، ابن متويه: التذكرة ص 118 وأيضاً الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 242.

(5) ابن متويه: التذكرة ص 118.

(6) الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 246، ونلاحظ أن هذا النقد لم يذكره ابن سينا، وربما اعتبرها حجة جدلية.

(7) المسلة بالكسر، مفرد المسال، وهي الأبر العظام.

جسمين في مكان واحد، ولا يمكن أن يقال إن الهواء يخرج من الزق عند إدخال الابزة فيه... فلم يكن بد من القول بأن هناك خلاء كثيراً[1].

ولا نجد أيضاً نقداً لهذه الحجة عند ابن سينا، والنقد الذي يوجه لها من فخر الدين الرازي، الذي يعلل سبب دخول الأبرة في الزق بعدة احتمالات[2].

1 ـ ربما بدخول المسلة خرج بعض الهواء من مسام الزق ومنافذه غير المحسوسة.
2 ـ أو ارتفعت أطراف الزق ارتفاعاً يسيراً بقدر ما يدخل من رأس المسلة.
3 ـ أو يكون محيط الزق قد امتد أكثر مما امتد.
4 ـ أو يقال إن الهواء انقبض وخلا عن مكان المسلة.

الحجة الرابعة: يفترض النيسابوري خطاً يتكون من أربعة أجزاء، رفع منه الجزآن اللذان في الوسط دفعة واحدة، فلا يخلو الجزآن اللذان هما طرفا الخط من أحد أمرين:

- إما أن يلتقيا، فيؤدي هذا إلى القول بالطفر، وذلك غير صحيح.
- وإما أن لا يلتقيا، ويبقيا مفترقين لا جوهر بينهما، فيكون ما بينهما خلاء، فهو الذي نريده من القول باثبات الخلاء»[3].

ثم يفترض النيسابوري أن يعترض عليه معترض، بأنه لا يمكن نقل هذه الأجزاء دفعة واحدة، فيرد رداً معتمداً فيه على تصورهم للقدرة الالهية، بأنه ليس هناك ما يمنع من نقلها فيصح من الله تعالى أن ينقلها في حالة واحدة.

وتعد هذه الحجة أيضاً من الحجج الجدلية التي تقوم على أصول كلامية مثل نفي القول بالطفر، أو أن قدرة الله تعالى تقدر على المحالات، لذا لا يوجه لها الفلاسفة نقداً لأنها تقوم على مقدمات، وافتراضات كلامية لا يسلمون بها.

الحجة الخامسة: وبنفس الطريقة التي أثبت بها أصحاب الجوهر الفرد الحجة السابقة، يقولون بحجج أخرى، فهي كذلك حجة افتراضية. فيفترضون أن يخلي الله ما بين السموات والأرض من أجزاء وجواهر، ويتم هذا بأن «يفني الله الأجسام التي بين

---

(1) النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 49، في التوحيد ص 419، وأيضاً الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 242.

(2) الرازي: المرجع السابق جـ 1 ص 246.

(3) النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 50 وأيضاً ابن متويه: التذكرة ص 118 ,119.

السموات والأرض»[1] ولا يبقى في العالم كله سوى جوهرين، ولكان هذان الجوهران لا يخرجان عن أمر من اثنين:

- إما أن يلتقيا في الحال فيؤدي إلى الطفر.
- وإما أن لا يلتقيا فيبقى ما بينهما خلاء، وبعد أن انتهينا من عرض أدلة المتكلمين الحسية على وجود الخلاء، نعرض لأدلة الفلاسفة الحسية لنفي وجوده.

رابعاً: أدلة الفلاسفة لنفي وجود الخلاء

وكما اعتمد مثبتو الخلاء في إثبات وجوده على أدلة حسية، استخدم الفلاسفة كذلك المشاهدات والتجارب لاثبات العكس.

وسنقدم في هذا الجزء الأدلة التي اعتمدها الفلاسفة، إلا أننا سنرى أن هذه الأدلة الحسية سيستخدمها أصحاب الجوهر الفرد كذلك لاثبات العكس وهو وجود الخلاء.

الحجة الأولى: حجة السراقة[2]

وتعتمد هذه الحجة على مشاهدة ما يحدث بسبب احتباس الماء في الأواني التي تسمى سراقات الماء[3] وذلك عن طريق القيام بتجربة معملية.

وتتم هذه التجربة بأن تملأ تلك الأنية ماء، فإذا فتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة وإذا سد المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول، فلو خرج الماء مع كون المدخل مسدوداً لزم الخلاء، أما إذا كان المدخل مفتوحاً فلا يلزم خلاء، إذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل الهواء.

وقد اعتمدوا في هذه الحجة على السراقة لأمرين:

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 119، وأيضاً النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 51.

(2) السراقة جمع سراقات، وهي الآنية ضيقة الرأس في أسفلها ثقبة ضيقة وتسمى في الفارسية آب دزد، الجرجاني: شرح المواقف ص 232، وأيضاً التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ـ الهامش ص 245.

(3) هذه الحجة مذكورة عند ابن سينا: السماع الطبيعي ص 134، الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 217، الجرجاني: شرح المواقف ص 232، أبو البركات البغدادي: المعتبر جـ 2 ص 54، بينيس: مذهب الذرة ص 48، فخر الدين الرازي: المطالب العالية جـ 5 ص 170، المباحث المشرقية جـ 1 ص 246، ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 45، ميرك البخاري: شرح حكمة العين ص 245، وأيضاً: د. العراقي: الفلسفة الطبيعية ص 290.

إن لها ثقبة ضيقة في أعلاها ليمكن سدها حتى لا يدخلها الماء.

إن لها ثقبة ضيقة من أسفل تمنع نزول الماء من جانب منها ودخول الهواء من جانب آخر.

إلا أن نفس هذه الحجة يستخدمها مثبتو الخلاء، لاثبات وجوده، وقد اعتمدها المتكلمون وأبو بكر الرازي، ويعد النيسابوري حجة السراقة حجة مثبتة للخلاء وذلك من وجهين[1]:

أحدهما: أنه لو كان فيه بدل الماء زئبق، كان ينزل لا محالة.

الثاني: لو كان فيها ثقبة واسعة، فإن الماء ينزل على كل حال، وإنما يبقى إذا كانت الثقبة ضيقة.

ويفند فخر الدين الرازي هذين الوجهين[2]:

نقد الوجه الأول: أن نزول الزئبق ربما لفرط ثقله، أو ربما أوجب زيادة مدافعة الهواء المجاور للثقب، فيضطره ذلك إلى التحرك، فإذا لم يجد مكاناً وراءه، اضطره ذلك إلى مزاحمة الزئبق ودخول السراقة من ناحية الثقب.

نقد الوجه الثاني: أما الوجه الثاني الذي اعتمد عليه النيسابوري، فغير لازم - فيما يرى فخر الدين - لأن الثقبة إذا كانت واسعة أمكن أن ينزل الماء من ناحية ويصعد من ناحية أخرى، وهو مشاهد في القارورة ضيقة الرأس المكبوبة على الماء، فإنه يضطرب نزول الماء في رأس الاناء لمزاحمة صعود الهواء له، وهذا نراه عند سماع صوت الهواء في الصعود إلى السراقة، وإذا كان خلاء لم نسمع صوت الهواء عند مزاحمته للماء.

ولذا يعلل الرازي تصوره لمنع نزول الماء من السراقة المغلقة، ثم إن هذا يكون بإما أن يقال المنع كان بسبب عن القارورة باحتمالين: إما بوجود ملاء، أو بسبب انسداد المنافذ، فالأول هو مطلوبه، ويحاول أن يبطل الاحتمال الثاني ليقرر الأول، ويتم هذا الابطال إذا حدث أمر من ثلاثة:

---

(1) النيسابوري: في التوحيد ص 422، المسائل ص 54، ونفس الجواب نجده عند ابن متويه في التذكرة ص 122 -123.

(2) فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 236.

- إذا فتحنا رأس السراقة لزم عدم نزول الماء.
- إذا كانت ثقبة الاناء واسعة كذلك لزم عدم نزول الماء.
- إذا كان خارج الاناء خلاء لكان يجب أن ينزل الماء ويندفع الهواء بسبب تلك الأحياز. فإذا بطل هذا القسم لم يبق إلا القسم الأول، وهو القول بالملاء.

الحجة الثانية: الزراقة[1]

وهذه الزراقة إذا ملئت بالماء، ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر، ثم أنه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجاً بقوة، ولو وجد في داخل تلك الأنبوبة خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدر ما يدخل الخشب فيها، فلا يخرج عنها، وهذا باطل بالمشاهدة والحس، أو يقومون بتجربة عكسية، فبدلاً من إخراج الماء يقومون بجذبه، فإذا وضعت الثقبة على سطح الماء ثم جذبنا الخشبة من الأنبوبة لارتفع الماء في الأنبوبة لامتناع الخلاء»[2].

أو تستخدم نفس الطريقة بوضع أنبوبة على سطح الماء، ويمص طرفها، فبمقدار ما يخرج منها من الهواء يدخل الماء، إلا أنه ليس من شأن الماء الصعود، فدل ذلك على أن الحركة القسرية جذبت الماء لامتناع وجود الخلاء.

وهذه الحجة يعتمدها ابن حزم لنفي وجود الخلاء فيرى أن الآلة المسماة الزراقة أو السراقة والآلة التي تدخل في احليل من به أسر البول، براهين ضرورية بتحقيق أن لا خلاء في العالم أصلاً، وأن الخلاء عند القائلين به إنما هو مكان لا متمكن فيه وهذا محال[3].

الحجة الثالثة:

وهي تأخذ نفس طريقة الحجتين السابقتين، وإن اختلفت الأدلة المستخدمة، وتسمى بحجة المحجمة وتعتمد على ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص.

---

(1) الزراقة أنبوبة معمولة من النحاس يجعل أحد شطريها دقيقاً وتجويفه ضيقاً جداً، ويجعل شطرها الآخر غليظاً وتجويفه واسعاً ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئاً لتجويفه. الجرجاني: شرح المواقف ص 232، وهامش المباحث المشرقية جـ 1 ص 247، وأيضاً التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 2 ص 245.

(2) الجرجاني: شرح المواقف ص 232 وأيضاً بينيس: مذهب الذرة ص 48.

(3) ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 45.

وتتم هذه التجربة إذا «ركبت المِحجمةَ على الاخدعين، ومص الحجام منها الهواء نبأ اللحم، وإنما يكون كذلك لاستحالة الخلاء في العالم، فيعود اللحم إلى مكان الهواء الذي مص»[1]

وهذه الحجة تثبت الملاء كذلك، إذا وضعت المحجمة على سطح من الحديد، ثم مصت المحجمة فإنه سيرتفع كذلك، وإذا أفرط الانسان في المص، وكانت القارورة أو المحجمة رقيقة انكسرت ولو كان الخلاء ممكناً لما انكسرت[2].

إلا أن أصحاب الخلاء يستخدمون هذه الحجة أيضاً لاثبات وجود الخلاء، ويتم هذا البرهان بوجهين:

الأول: أنه لو كانت العلة لارتفاع اللحم هو الملاء، فلو وضعت تلك المحجمة على الحجر لحصل له نتوء، ولما كان المشاهد غير ذلك. وجب القول بأن هناك خلاء.

الوجه الثاني: أن نفترض صفحة من أجزاء لا تتجزأ، وضعت عليها محجمتان من جانبيها فإن الصفحة لا تنجذب إلى جهتيها، ولا إلى إحداهما، فيجب أن يبقى هناك خلاء[3].

ونرد عليهم بأن هذا يحدث لأن المحجمتين قد قامتا بعملية جذب متساوية، فلا يحدث انجذاب إلى أي الطرفين، إذا كانت الصفحة التي يقولون بها صعبة التفكك، أما إذا كانت هشة أو هينة تمزقت هذه الصفحة إلى الجانبين.

ويعلل أصحاب الخلاء ما يشاهد من ارتفاع اللحم أو الماء في المحجمة أو الأنبوبة عند المص، هو مخالطة الهواء لأجزاء الجسم، فإذا انجذب الهواء انجذب معه اللحم، كما أن الماء قد اتصل به الهواء، فإذا جذبناه بالأنبوبة انجذب معه الماء[4].

الحجة الرابعة:

وتسمى بحجة المجبّر، وهي حجة يذكرها كلا الفريقين ـ مثبتو الخلاء ومنكروه

---

(1) الجرجاني: شرح المواقف ص 233,232، ابن متويه: التذكرة ص 121، النيسابوري: في التوحيد ص 419، وأيضاً ميرك البخاري: شرح حكمة العين للقزويني ص 345.

(2) الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 237.

(3) النيسابوري: التوحيد ص 421، وأيضاً المسائل في الخلاف ص 53,52.

(4) ابن متويه: التذكرة ص 121، وأيضاً النيسابوري: في التوحيد ص 421-442.

ـ فنلاحظ أولاً ما يعتمده منكرو الخلاء، فيرون إذا أراد المجبر أن يجبر العظم الكسير، وضع قطعة من العجين عليه ثم توضع عليه قطعة من النار، ويكب عليها قدحاً، وعند هذا يحمى الهواء، فيخرج من خلل القدح وبخروج الهواء منه ترتفع النار، وبارتفاعها يرتفع العجين، وبارتفاعه يرجع العظم إلى مكانه.

فلأجل عدم وجود الخلاء يكون بانتقال كل جزء ينتقل مكانه الجزء الآخر، فتحرك الهواء وحل محله النار وتحرك النار فحلت محله العجين، وتحرك العجين، فحل محله اللحم ثم العظم، فكل جزء ينتقل من مكان يحله جزء آخر، فهناك ملاء لذا يستحيل وقوع الخلاء في العالم، وإلا لما وجب ذلك[1].

إلا أن الفريق الثاني القائل بالخلاء يعد هذه حجة لهم وليست عليهم وهي تدل في نظرهم على وجود الخلاء من وجهين:

الأول: لو كان ما ذكروه واجباً لارتفع الحجر كما يرتفع العظم واللحم.

الثاني: إذا ارتفع اللحم عن ذلك العجين لكان لا بد أن يبقى اللحم خالياً، فكان السبب في رجوع العظم إلى مكانه «أنه، بوضع النار تفعل اعتماداً سفلاً مجتلباً، فإذا بطل ذلك في الثاني، عادت النار باعتماد صعداً فجذبت اللحم والعظم وعادا إلى مكانهما»[2].

ويفترض أصحاب الجوهر الفرد وجود الخلاء لامكان تحرك الجواهر، وهم في هذا يثبتون للخلاء ميزتين:.

- إما أن تكون له قوة جاذبة للأجسام ولذلك يحتبس الماء في الأواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب الماء في الأواني المسماة زراقات الماء.
- وإما أن له قوة دافعة للأجسام إلى فوق، فإذا كان الخلاء المبثوث في جسم أكثر من جسم آخر كانت حركته أسرع، ولذا كان اللحم يرتفع أسرع من ارتفاع الحديد.

إلا أن الأيجي ينسب القول بأن للخلاء قوة جاذبة فقط إلى أبي بكر الرازي، وأن

(1) النيسابوي: المرجع السابق ص 420، المسائل في الخلاف ص 51، ونفس هذا المثال يذكره ابن متويه: التذكرة ص 122، إلا أن هذا المثال قد ذكر في هذا الكتاب بخطأ مطبعي، حيث يقول (ولما لم تكن في ذلك إلا وجوب الخلاء في العالم) وهذا قول يؤكد الخلاء، ولكن المقصود من هذا المثال أن ينفى الخلاء، فأظن أن أداة (الا) زائدة على النص.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 122، وأيضاً النيسابوري: في التوحيد ص 423.

رأي المتكلمين على خلاف ذلك، فيقول: «ما يقوله الجمهور على أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق»(1).

إلا أننا نرى عكس ما يدعيه الأيجي، أولاً لأن الأمثلة التي يستخدمها أبو بكر الرازي لاثبات وجود قوة جاذبة ودافعة للخلاء ـ وسبق أن ذكرها عنه الفارابي في رسالته في الخلاء ـ موجودة بذاتها عند المتكلمين، وثانياً: أن استخدامه لآلات الزراقة والسراقة وغيرها موجودة أيضاً عند المتكلمين. وأخيراً نستشهد بما قاله بينيس بأنه «إذا كان لأبي بكر الرازي أثر على المتكلمين فإنه قد أثر في علم الكلام في نقطة واحدة هي القول بوجود الخلاء»(2).

ولما كان الفريق الثاني ـ وهو المنكر للخلاء ـ الذي يمثله غالبية الفلاسفة وبعض المتكلمين، قد رفضوا وجود الخلاء، فقد نقدوا كذلك اتصافه بأنه يجذب الأجسام أو يحركها فوجهوا نقدهم لهاتين الخاصتين اللتين قال بهما الفريق الأول:

أ ـ نقد أن للخلاء قوة جاذبة

ينقد ابن سينا ويتبعه في ذلك فخر الدين الرازي هذه الخاصية التي يقول بها أصحاب الخلاء، موضحين رأيهم بابراز نقطتين:

ـ **الأولى**: إذا كان هناك خلاء، فإن أجزاؤه لا بد أن تكون متشابهة(3)، فلو كان لبعضها قوة جاذبة لكانت جميع أجزائه كذلك ولما جاز أن يختلف في أجزاء الخلاء الأشد والأضعف، ولما جاز أن تذهب هذه القوة في جهة دون جهة(4).

النقطة الثانية: وهي مبنية على النقطة الأولى، فإنه لا يجب أن يكون الانجذاب إلى شيء منه أولى من الانجذاب إلى شيء، ولا الاحتباس في شيء منه أولى من الاحتباس في شيء آخر ويعللون ذلك بأنه يجوز القول بأن للخلاء قوة جذب وكان يجب «أن يحبس الخلاء الماء هناك ولا يتركه ينزل، ولا يدع الأناء الذي فيه أيضاً، بل يبقى مرتفعاً»(5).

---

(1) الجرجاني: شرح المواقف ص 233، وأيضاً التهانوي: كشاف اصطلاحات جـ 2 ص 245.

(2) بينيس: مذهب الذرة ص 77.

(3) ابن سينا: السماع الطبيعي ص 134، المباحثات: ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص 166، وأيضاً الرازي: المباحث المشرقية ص 247.

(4) ابن سينا: السماع ص 153.

(5) الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 247.

أما تعليل ما قد يشاهد من انحباس الماء في هذه الآلات أن فيها «أمور خارجة عن المجرى الطبيعي لأجل امتناع وجود الخلاء»[1].

ب ـ نقد أن للخلاء قوة دافعة

ولنقد هذا يذهب ابن سينا إلى توضيح أمرين:

الأمر الأول: أن الخلاء الذي يحرك الأجسام إلى أعلى لا يخرج من أن يكون خلاء من نوعين:

- إما خلاء مبثوث في الجسم وهو محال، لأنه إذا حرك هذا الخلاء الأجزاء فيكون متحركاً مع حركة الأجزاء، وهذه الأجزاء تكون متحركة بحركة أخرى، فتكون كل حركة لا لأجل الخلاء، بل بسبب آخر.
- أو يكون الخلاء محيطاً، ومعلوماً أن الخلاء المحيط بجسم كبير يستحيل أن يصعده إلى فوق[2].

الأمر الثاني: أن الخلاء الذي يحرك الجسم إلى فوق يكون ملازماً للمتخلخل في حركته فتنقل معه، فيكون الخلاء محتاجاً إلى مكان آخر طبيعي، وهذا خلف، لأن الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء[3]. وهذا أيضاً محال، فبطل القول بأن هناك خلاء يكون دافعاً للأجسام أو جاذباً ومحركاً لها.

وبتمام هذا النقد ينتقل منكرو الخلاء إلى الطريق الثاني، وهو استخدام الأدلة الحسية لاثبات أن العالم والأجسام كلها ملاء، وليس بها خلاء.

خامساً: إثبات أن العالم والأجسام ملاء عند الفلاسفة

كما نقد منكرو الخلاء وجود قوة دافعة أو جاذبة في الخلاء وأنكروا وجوده بأدلة حسية يحاولون هنا أن يثبتوا العكس وهو وجود الملاء بأدلة حسية أو مشاهدة[*].

---

(1) ابن سينا: السماع الطبيعي ص 136.

(2) الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 248.

(3) ابن سينا: السماع الطبيعي ص 137,134، وأيضاً الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 249.

(*) نذكر هنا أدلة الملأ لأننا نجد ردود من أصحاب الجوهر الفرد على هذه الأدلة ومحاولة نفيها تدعيماً لقولهم بالخلاء.

فيستدل الكندي على وجود ملاء في العالم باستخدام شاهدين:

- استخدام قنينة فارغة وطويلة العنق ووضعها في إناء به ماء ثم تسخينها، فيدخل الماء في القنينة بسبب انكماش الهواء[1].
- والشاهد الثاني هو انتقال الرياح من شمال الأرض إلى جنوبها ويرى أن سبب ذلك هو استحالة الخلاء[2].

وإذا حاولنا أن نجمل الحجج التي يعتمدها منكرو الخلاء لاثبات الملاء فنحددها في الحجج الآتية:

الحجة الأولى:

إذا أدخلنا رأس أنبوبة في قاورة، واحكمنا الخلل الذي بين عنق القارورة وعنق الأنبوبة حتى نمنع دخول أو خروج الهواء منها، فإذا جذبنا الأنبوبة إلى الخارج، فإن القارورة تنكسر إلى الداخل وذلك لاستحالة الخلاء.

وإذا أدخلنا الأنبوبة أكثر في الباطن انكسرت القارورة إلى الخارج، لأن الاناء كان مملوءاً فإذا أدخلنا الأنبوبة لم يحتملها، فانشق الاناء إلى الخارج.

وهذه الحجة كما تدل على امتناع الخلاء كذلك تدل على امتناع التداخل بين بعدين في حيز واحد.

الحجة الثانية:

يرى منكرو الخلاء أنهم لو سلموا بوجوده، كانت القارورة تكب في موضع يكثر فيه الخلاء فينزل الماء بسهولة، فيندفع الهواء إلى الأماكن الخالية، ولا يصعد الهواء إلى القارورة حتى كنا لا نرى النفاخات والبقابق «لأن الهواء ما دام يجد المواضع الفارغة خارج الاناء، فإنه لا يتكلف الصعود اليها، ولا يفرق اتصال الماء»[3].

الحجة الثالثة:

هذه الحجة يذكرها ابن سينا في رسالة له، ويجيب عليها، وهي عن سبب انكسار

---

(1) الكندي: رسالة في الجواهر الخمسة ضمن رسائل فلسفية جـ 2 ص 16.

(2) الكندي: رسائل فلسفية جـ 2 ص 123.

(3) الرازي: المباحث المشرقية جـ 1 ص 237.

الجرة إذا جمد فيها الماء، وكانت هذه الحجة دليلاً للمتكلمين على وجود الخلاء.

إلا أن ابن سينا يعتقد أن الحق غير ذلك، وهو لا يخرج عن كون الجسم عند البرودة ينقبض ويأخذ مكاناً صغيراً وكاد أن يقع الخلاء في الاناء، فشق وانصدع لاستحالة ذلك[1]، وقد يفسر هذا بأن الماء إذا جمد اجتمعت أجزاؤه بالجمود وانقبضت فاحتيج إلى هواء يخلف ذلك الماء فتنشق الجرة فيدخلها الهواء.

إلا أن هذا الرأي لا يصح عند أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ، فاستبدلوا الجرة التي اعتمد عليها القائلون بالملاء بجرة من نحاس أو حديد، فلا تنشق الجرة فكانت العلة في انكسار الجرة أن اعتماد الماء يتزايد بالجمود ويلاقي موضعاً من الجرة فتنشق إذا لم تصادف صلابة مانعة من تأثير الاعتماد فيها بالتفريق[2].

ويعلل النيسابوري ما قد يشاهد من انكسار الجرة عند التجمد، أن الماء يتداخل فيما بين أجزاء الطين المكون للحجرة، فتلتزق أجزاء الماء بأجزاء الطين، فإذا جمد الماء حدث تفريق وانشقاق، وهذا ملاحظ في الطين، فإذا جف ويبس فإنه ينشق لما يحصل هناك من الانقباض والانزواء[3].

ويذكر ابن سينا تساؤلاً آخر للمتكلمين يمكن وضعه ضمن هذه الحجة، وهو عن سبب طفو الجمد ـ الثلج ـ على الماء، وهو أقرب إلى الأرضية، ويرجع المتكلمون ذلك إلى وجود الخلاء في هذا الثلج.

إلا أن ابن سينا يرى عكس ذلك وهو أن الماء عند جموده تنحصر فيه أجزاؤه الهوائية وتمنعه عن الرسوب إلى أسفل[4].

لكن كيف يستخدم كل فريق من هذين الفريقين ـ منكر الخلاء أو القائل به ـ كل هذه الحجج لاثبات شيئين متضادين، فالأدلة تتضارب، وتختلف لدرجة أن الحجة الواحدة يستخدمها المنكرون والمثبتون، فهذه الحجج تعتبر ظنية، لذا يرى التفتازاني أن مثل هذه الأمور قد يكون الرد فيها بجواز أن يكون لأسباب أخرى[5].

---

(1) ابن سينا: رسالة في أجوبة مسائل سئل عنها (ضمن مجموعة رسائل) ص 36.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 123، النيسابوري: المسائل في الخلاف ص 55، وأيضاً في التوحيد ص 424.

(3) النيسابوري: المرجع السابق ص 425.

(4) ابن سينا: رسالة أجوبة مسائل سئل عنها (ضمن مجموعة رسائل) ص 36.

(5) التفتازاني: شرح المقاصد جـ 2 ص 233، وأيضاً ميرك البخاري: شرح حكمة العين ص 245.

تعقيب

ومهما يكن من صحة أو خطأ أي من الفريقين من وجود أو نفي الخلاء، فهذا الخلاف وإن كان يدلنا على شيء فإنما يدلنا على أن كل فريق كان له موقف من الخلاء بناء على موقفه أولاً من طبيعة المادة، وثانياً من الحيز أو المكان الذي تتحرك فيه المادة.

فقد ذهب المتكلمون إلى القول بأن المادة هي جواهر منفردة منفصلة مبعثرة في الكون يطرأ عليها الكون والاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، فتتجمع بعض من هذه الجواهر الفردة لتكون الجسم الطبيعي، كما أن الجسم الطبيعي له حيز ومكان خاص به لا يتداخل بعدان في مكان واحد، بسبب منعهم القول بالتداخل.

وقال المتكلمون بالخلاء ليفسروا حركة الأجسام في المكان واستخدموا لاثبات ذلك عدة أمثلة سواء عقلية أو حسية أو تجارب، ونجد أن قولهم بهذه الحجج قد تطور بناء على مناقشاتهم مع منكري الخلاء.

في حين أن الفلاسفة قد أنكروا الخلاء بناء على فهمهم المخالف لطبيعة المادة عندهم وعلى تصورهم للمكان والعالم، فالمادة عندهم لا تتكون من جواهر كما هو عند المتكلمين بل هي متصلة وغير منفصلة بالفعل كما لا يوجد خلاء في العالم، بل العالم كله ملاء، وعند انتهاء الجسم فهناك جسم آخر يلامسه حتى لو كان هذا الجسم ليس الجسم الطبيعي.

ومن هنا كان تفسيرهم للحركة مخالف لتفسير المتكلمين، كما أنهم فسروا التكاثف والتخلخل بالحركة القسرية مع عدم فقدان المادة لخواصها.

ومن هنا يتضح لنا أن اختلاف كل من الفريقين يرجع إلى أن الفريق الأول قد قال بالجوهر الفرد، فأدى هذا به إلى القول بالخلاء، على حين أن الفلاسفة قد أنكروا الجوهر الفرد فلم يكن هناك حاجة إلى القول بالخلاء.



الباب الثالث

استخدام المتكلمين للجوهر الفرد لاثبات آرائهم، وموقف الفلاسفة منها

الفصل الأول: استخدام الجوهر الفرد لإثبات حدوث العالم ونقد الفلاسفة له.

الفصل الثاني: التدليل على وجود الله تعالى باستخدام فكرة الجوهر الفرد، وموقف الفلاسفة.

الفصل الثالث: علاقة القدرة الإلهيّة ببقاء الجواهر وأثرها على الطبيعة والإنسان وموقف الفلاسفة.

الفصل الرابع: علاقة الجوهر الفرد بالعلم الإلهي عند المتكلمين وموقف الفلاسفة منهم.

الفصل الخامس: علاقة الجوهر الفرد بفناء وإعادة الجسد الإنساني عند المتكلمين وموقف الفلاسفة منهم.



الفصل الأول

استخدام الجوهر الفرد لاثبات حدوث العالم، ونقد الفلاسفة له

تمهيد

قلنا في الجزء السابق إن عناصر العالم عند المتكلمين هي الجوهر والجسم والعرض، وإن الجوهر هو الخلية الأولى المكونة لهذا العالم، وأبسط جزء يمكن أن تنحل اليه عناصر الجسم، وقد تناولنا هذه العناصر بشرح خصائصها الطبيعية، وإثبات تناهيها، وعلاقة كل عنصر بالآخر.

وسنرى في هذا الفصل، كيف استخدم المتكلمون هذه العناصر الطبيعية لاثبات تصوراتهم الدينية التي ربما كانت الدافع الأول عند أكثرهم للبحث في الطبيعة، فكان بحثهم في الجواهر والأعراض ما هو إلا مقدمة للالهيات دون أن تنفصل عنها، أو هي نقطة انتقال من البحث في العالم الطبيعي إلى ما وراء هذا العالم، أو من الفيزيقا إلى الالهيات.

وسنعَرض لهذا الفصل من خلال قسمين، الأول: كيف استطاع المتكلمون استخدام الجوهر باضافة العرض لاثبات حدوث العالم، إذ إن إثبات حدوثه سيكون مقدمة لاثبات وجود الخالق فيما بعد، أما القسم الثاني، فسنعرض فيه لموقف الفلاسفة من دليل الحدوث عند المتكلمين باعتباره الوظيفة الأولى التي استفادها المتكلمون من القول بالجوهر الفرد.

القسم الأول: دليل حدوث العالم عند المتكلمين

يتكون العالم الطبيعي عند المتكلمين من جواهر وأعراض متناهية، وباثبات حدوث هذه العناصر يمكنهم اثبات حدوث العالم المكون منها، لاثبات آرائهم الدينية، فالاستدلال على حدوث العالم بجميع أجزائه لا يتم دون ضبط أجزائه، وأيضاً حصر

المركب في الجسم[1] ومن هنا كانت دراستهم للطبيعة مقدمة لاثبات آرائهم، أو كما يقول كوربان: إن فكرة خلق العالم وجد لها الأشاعرة أساساً وتبريراً في نظريتهم عن الجوهر الفرد[2].

وهذا المسلك الذي يقوم على إثبات وجود الخالق باثبات أن العالم مخلوق، اشترك فيه متكلمو الأديان السماوية كلها، فيخبرنا موسى بن ميمون عنه قائلاً: ولا شك أن ثمة أشياء تعمنا ثلاثتنا، أعني اليهود والنصارى والاسلام، وهو القول بحدوث العالم الذي بصحته تصح المعجزات.... ووجدت طريقة المتكلمين كلها طريقاً واحداً بالنوع، وإن اختلفت أصنافه[3].

وهذا ما سنلاحظه، حيث إن المتكلمين قد استخدموا أدلة متعددة[4] لاثبات حدوث العالَم وأنه مخلوق، وإن كان ما يهمنا هنا هو إثبات خلق العالم عن طريق حدوث الجواهر وما يلحقها من أعراض.

وهناك دليل يعتمد على القول بحدوث العرض فقط، وهذا الدليل لا ينكره المتكلمون وإن كان القاضي عبد الجبار يرى أن الاستدلال بالجواهر أفضل لأنه يتضمن في داخله الاستدلال بالأعراض، ويصف هذه الطريقة بأنها الدلالة المعتمدة[5].

وهذه الطريقة المعتمدة تتمثل في القول بحدوث الجواهر، ما يلحقها من الأعراض، وهي طريقة تكاد تكون متشابهة عند القائلين بنظرية الجوهر الفرد، ونكاد لا نرى فرقاً بين متكلم وآخر إلا من حيث الاعتراضات التي يحاول كل واحد منهم ذكرها، والرد عليها.

وتسمى هذه الطريقة لاثبات حدوث العالم بطريقة الأكوان أو الدعاوَى

---

(1) الكستلي: حاشيته على شرح العقائد النسفية: ص 50.

(2) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية ـ الترجمة العربية ـ ص 193.

(3) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 186،185 وأيضاً السنوسي: عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص 63.

(4) من أدلة الحدوث عند المتكلمين دليل الوصل والقطع لاثبات التناهي، قال به الجبائي ودليل الابطال والنفي، قال به الأشعري والماتريدي، ودليل التناهي، قال به الماتريدي والكندي من الفلاسفة، وابن حزم من الظاهرية، طريقة الامكان والجواز قال بها الجويني، دليل تطور النطفة قال به الأشعري، دليل الخلاء قال به الماتريدي، وغيرها من أدلة، ومن قال بالحدوث انقسم الى فريقين، أحدهما قال بحدوث الأجسام، والآخر قال بأن الجواهر حادثة.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 95.

الأربع[1] وكان أول من قال بها أبو الهذيل العلاف، ثم أخذ عنه بقية المتكلمين هذه الطريقة وإن اختلفوا في طريقة التعبير عنها بعض الشيء، إلا أنها في مجملها طريقة واحدة لا يختلف في ذلك معتزلة أو أشاعرة أو ماتريدية.

بنى أبو الهذيل هذه الطريقة لاثبات الحدوث على نظريته في الجوهر الفرد، وقد سبق أن ذكرنا، أنه أول من أدخل فكرة الجوهر الفرد في الفكر الكلامي الاسلامي، فكأن تناوله للجوهر لاستخدامه فيما بعد لاثبات حدوث العالم، أو كأن استخدامه الحقيقي لفكرة الجوهر الفرد لاستعماله كمقدمة أولى لاثبات حدوث العالم.

ويعد الماتريدي هذه الطريقة لاثبات حدوث العالم هي الاستدلال والمسلك العقلي[2] ذلك أن إثبات أن العالم حادث قد يتم عن طريق الخبر، أو الحس، أو العقل، أما الخبر فإن الله تعالى أخبر أنه خالق كل شيء، أما الحس، فإننا نحس الأعيان مبنية على الحاجة والضرورة، وكل ما هو كذلك فهو حادث، أما طريق العقل فهو مبني على القول بالأكوان الأربعة.

وكأن استخدام المتكلمين للتقسيم الذهني للموجود الطبيعي إلى جوهر فرد وعرض لكي يثبتوا حدوث العالم، كما كان استخدامهم للجوهر الفرد لأجل اثبات التناهي في الوجود والحركة والزمان لابطال القدم.

يدلل على ذلك الشهرستاني عند تحدثه عن مسلك المتكلمين لاثبات حدوث العالم، فيحدد لهم مسلكين: الأول اثبات حدوث العالم، والثاني إبطال القول بالقدم، وإن كان الطريق الأول قد سلكه عامتهم[3].

كما يعتبر ابن رشد هذه الطريقة من أشهر طرق المتكلمين لاثبات حدوث العالم، ويقول إنه «الأشهر الذي اعتمد عليه عامتهم، وينبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرمون انتاجه عنها من حدوث العالم»[4]، وهذه المقدمات التي يذكرها ابن

---

(1) أول من أطلق لفظ الدعاوى على هذه الطريقة هو قاضي القضاة، وسماها دعوى حرصاً منه على عدم قبول المسلمات العامة دون مناقشاتها، والتثبت من مقدماتها فهي عنده قابلة للنظر والنقد وليست حقائق مطلقة.
Wolfson: The philosophy of the Kalam, p. 396.

(2) الماتريدي: التوحيد ص 12، مجلة عالم الفكر مج 12 ع 1 سنة 1980 مقالة بعنوان «أبو منصور الماتريدي» بقلم د. فتح الله خليف.

(3) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 11.

(4) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ضمن مجموعة ص 34.

رشد هي ما تعرف بالدعاوى الأربع عند المتكلمين.

يمكننا إيجاز هذه الطريقة في الدلالة القائلة: إن الأجسام لم تنفك عن الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله[1]، ويمكننا عرض هذه الدعاوى الأربع فيما يلي:

أولاً: ثبوت الأعراض

تعتمد هذه الطريقة على إثبات نوع معين من الأعراض، وهي الأكوان، وإن كان الأشاعرة يضيفون إلى عَرَض الأكوان أنواعاً أخرى من الأعراض.

تقوم هذه الدعوى على أن في الأجسام معاني أربعة هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وأن الجسم لا ينفك عن الأكوان[2] أي لا يخلو عن القيام بأحدها.

ويشرح التفتازاني استحالة خلو الجسم عن الحركة والسكون، بأن الجسم لا يخلو عن السكون في حيز، فإن كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن، وإن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز، بل في حيز آخر فهو متحرك[3].

ويحاول المتكلمون إثبات وجود الأعراض باثبات أن وجود معاني مثل الحركة والسكون في الجسم ليست راجعة إلى ذاته، بل زائدة على ذاته، مثال ذلك تحرك الجسم بعد سكونه وتفرقه بعد اجتماعه وتغير حالاته وانتقال صفاته دليل على ثبوت الأعراض[4].

---

(1) الباقلاني: التمهيد - تحقيق الخضيري ص 44.

(2) أنظر هذا القول عند القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 96، المختصر في أصول الدين ص 179,178، المحيط بالتكليف ص 33. D. Gimaret: Les usul Al Hamsa, p. 82 ابن متويه: التذكرة ص 89,88، النيسابوري: في التوحيد ص 61، الباقلاني: الانصاف ص 18,17، الجويني: الشامل ص 93، الارشاد ص 17، الماتريدي: التوحيد ص 12، البزدوي: أصول الدين ص 15، كمال بن الهمام: المسامرة ص 18، المقدسي: البدء والتأريخ جـ 1 ص 129، موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 220,219، وأيضاً جمال الدين بن المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص 127.

(3) التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص 49.

(4) القاضي عبد الجبار: المجموع من المحيط بالتكليف ص 33، مختصر أصول الدين ص 174، الباقلاني: التمهيد تحقيق الخضيري ص 42، الجويني: لمع الأدلة ص 78، الارشاد ص 17، الشامل ص 69، السنوسي: عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص 60، الماتريدي: التوحيد ص 12، وأيضاً أبو المعين النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 125.

والعرض معنى زائد على الجوهر، لأن الجوهر في حالة سكونه وحركته هو شيء واحد، والشيء الواحد لا يخالف نفسه، فصح بذلك أن الاختلاف راجع إلى معنى زائد على الجوهر وهو العرض.

ويمكننا تفسير ذلك بعبارة أخرى هو أننا نعلم أنه يوجد من جنس الجواهر والأجسام المتحركة ما ليس بمتحرك، دليل على أن المتحرك فيها ليس بمتحرك لنفسه، وأنه للحركة كان متحركاً[1] فالجسم لا يتحرك لنفسه بل هو متحرك لعلة أخرى موجودة فيه، وهي الحركة وهي عرض موجود في الجسم.

يضيف الجويني إلى ذلك أن حركة الجسم تكون متخصصة بالجهة التي انتقل اليها مفارقة للتي انتقل منها، فيعلم من هذا بالضرورة، أن اختصاصه بجهة من الممكنات ليس من الواجبات، وأن ذلك يقتضي معنى زائداً عن الجوهر، وهو ليس مثل الجوهر لأن مثل الجوهر جوهر[2]، هذا من حيث الأعراض المدركة.

أما الأعراض غير المدركة، فيقدم الجويني دليلاً على إثبات مغايرتها للجواهر اعتماداً على الاحساس باللذة والألم فيقول: «إذا أحسسنا لذة فنعلم ضرورة عدم الألم معها فإذا زالت اللذة ثبت الألم، فنعلم أن هذا لم يكن يثبت، ولو كان عين الذات لكان قبل ذلك[3] فوجود أحد الأحاسيس بعدم أو وجود، يدل على وجود الأعراض، فإذا وجد أحدهما زال الثاني وتعاقبهما دليل التغير، والجوهر لا يتغير ولا يتعاقب.

وقد نقد المتكلمون فرقة أنكرت جود الأعراض، ووصفوهم بأنهم ملاحدة يمثلهم بعض الفلاسفة وحفص الفرد، والأصم[4]، وهؤلاء أنكروا وجود الأعراض، وزعموا أن لا موجود إلا الجواهر[5].

وهؤلاء الملاحدة هم طوائف من الدهرية ونفاة الصانع، وربما قصدوا بهم بعض

(1) الباقلاني: التمهيد، تحقيق الخضيري ص 42 وأيضاً: موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص 220.

(2) الجويني: الارشاد ص 19,18، لمع الأدلة ص 78، وأيضاً: الباقلاني: الانصاف ص 17.

(3) الجويني: الشامل ص 79.

(4) هو أبو بكر بن عبد الرحمن كيسان الأصم قال عنه صاحب المنية «كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم خلا انه كان يخطىء علياً عليه السلام في بعض أفعاله»، ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة.

(5) الجويني: الشامل ص 69.

الطبيعيين الأوائل القائلين بأن العالم ينحل إلى عناصر أربعة قديمة، وهي التراب والماء والهواء والنار، ومن هذه العناصر تتكون الأجسام، ويكون الحادث عندهم هو التركيب الحاصل فيها دون أعيانها أي دون جوهرها أو مادتها.

ويورد الآمدي اعتراضاً لهذه الفرقة في نفي الأعراض، بأن الحكم باستحالة خلو الجوهر عن العرض من اجتماع أو افتراق قد يصح في جواهر العالم السفلى، وليس على العالم العقلي أو الموجودات المجردة فيقول: «إذ ربما لا يسلم الخصم عناداً بالنسبة إلى بعض الجواهر كالاجتماع الكائن بين الأجرام الفلكية والجواهر العلوية، وكذلك الافتراقات... وليس يلزم من جواز تبدل الاجتماع والافتراق عن بعض الجواهر السفلية مثله في الجواهر العلوية»[1].

ويعقب الآمدي على ذلك بأن بيان الحق فيه هو مما يطول ويصعب تحقيقه، وهذا بالفعل ما نجده عند أكثر المتكلمين الذين تعرضوا لنقد هذه الفرقة، فمن الملاحظ أن هذه الردود كانت متشعبة ومتسعة[2]، وقد أحجمنا عن الخوض فيها خوفاً من الاسهاب.

إلا أننا يمكن أن نذكر نقداً مختصراً للصابوني يدلل فيه على فساد قول من أنكر من الدهرية والثنوية وبعض المعتزلة وجود الأعراض وكونها معاني زائدة على الجوهر، فهو يستدل بمثال: «الشعر الأسود إذا ابيض، فإما أن يقال إن هذا الشعر عين ذلك الشعر والبياض غير السواد بالاتفاق ثم يقول: لو كان الشعر أسود لذاته لما تغير عن حاله، ومتى صار أبيض عُلم أنه كان أسود لمعنى حتى تغير بتغير ذلك المعنى»[3].

ونلاحظ هنا حرص المتكلمين في الدفاع عن ثبوت الأعراض ومحاولتهم المستمرة لنقد هذه الفرقة، ذلك أن القول بجواز عرو الجوهر عن بعض أجناس الأعراض أو كلها يسد باب الاستدلال على حدوث العالم، وكل مذهب يسد باب الاستدلال فهو مردود عندهم.

---

(1) سيف الدين الآمدي: غاية المرام ص 249، وقد سبق أن نقد الرازي المتكلمين بعدم شمول دليلهم للمجردات أنظر الأربعين ص 6.

(2) انظر ردود المتكلمين على منكري الأعراض عند القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص 30، المختصر ص 174، الأصول الخمسة، ص 98:104، وأيضاً الجويني: الشامل ص 69:76.

(3) الصابوني: البداية من الكفاية ص 36.

فالأعراض موجودة إما بشهادة الحواس إذا كانت مدركة بالحس، وإن لم تكن مدركة فهي معلومة بالضرورة.

ثانياً: حدوث الأعراض

تقوم هذه الدعوى على أن إثبات الأعراض بالأجسام يستدعي حدوثها، ويذهب بعضهم إلى أن معرفة حدوث الأعراض من البديهيات التي لا تحتاج إلى دليل، وإن معرفة حدوثها من أوائل العلوم القائمة في النفس البديهية، وما المنكر لها إلا بمنزلة المنكر للظاهر المحسوس[1].

ويحاول معظم المتكلمين إثبات حدوثها عن طريق الاستدلال العقلي، وكما لاحظنا في الدعوى السابقة عدم وجود اختلاف يذكر بين أصحاب الجوهر الفرد في ثبوت الأعراض كلها أو الأكوان منها، فكذلك سنلاحظ في هذه الدعوى، اتفاقهم حول حدوث الأعراض، بدون اختلال بينهم.

وإذا كان المتكلمون قد اعتمدوا على المجال التجريبي الواقعي للفرضية الأولى القائلة بأن الأجسام لا تخلو من الأكوان الأربعة المتغيرة، وهذه الأكوان أو المعاني أو الأعراض متضادة، وتتوالى على مجالاتها المكانية مما يثبت أنها طارئة ومستحدثة.

فدليل حدوث الأعراض يمكن إثباته من تغير الأعراض وتجددها على الأجسام، أو ما يشاهد من التغير بين هذه الأعراض، مثال ذلك بطلان الحركة عند مجيء السكون، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانتا موجودتين معاً، ولوجب ذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً، وذلك مما يعلم فساده ضرورة[2].

وكل ما يقبل التغير من وجود إلى عدم، ومن عدم إلى وجود فهو حادث، فالأعراض حادثة بسبب تغيرها من عدم إلى وجود وبالعكس، وهذا التغير يمكن ملاحظته في الحركات والأصوات وغيرهما. فدليل حدوثها إذن هو ما يشاهد فيها من التنافي والتضاد[3] كما أنها يجوز عليها العدم والبطلان، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان[4].

---

(1) البلخي المقدسي: البدء والتأريخ جـ 1 ص 45,44.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 93، المحيط بالتكليف ص 56 وأيضاً الباقلاني التمهيد، تحقيق الخضيري ص 44.

(3) الباقلاني: الانصاف ص 17، وأيضاً أبو المعين النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 125.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 93، وأيضاً السنوسي: عقيدة أهل التوحيد ص 59.

ويمكننا استخلاص أمرين من العبارة السابقة لاثبات حدوث الأعراض وهما:

أ ـ أن الأعراض يجوز عليها الوجود والعدم والتغير فهي حادثة.

ب ـ التفرقة بين العرض الحادث ووجود القديم.

بالنسبة للأمر الأول: وهو أن الأعراض متغيرة فهي حادثة، فإن حدوثها يعرف إما بالحس أو بالمشاهدة أو بحدوث أضدادها، فنرى الجسم على صفة، أو نعلمه عليها ثم نجده على خلافها، وهذه الأعراض حادثة[1]، ويمكن شرح ذلك بتفسيرهم لعرض الحركة والسكون ويشرح الجرجاني عدة وجوه لاثبات حدث الحركة يمكننا إيجازها فيما يلي:

1 ـ أن ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير أي الانتقال من حال إلى حال، فتكون معنى ذلك أنها حادثة وليست أزلية، لأن ماهية الأزلية عدم المسبوقية فلا تكون الحركة أزلية.

2 ـ أن الحركة توجد متعاقبة، ولا يمكن اجتماعها في الأزل، فماهيتها حادثة كجزئياتها فكل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم أزلي، فإذا جمع كل معدومات الحركات الجزئية في الأزل فلا يكون هناك حركة أصلاً لاستحالة جمع الحركات مع عدمها.

3 ـ أن من قالوا بقدم الجسم ذهبوا إلى أنه موصوف بحركات متعاقبة لا نهاية لها، ودليل بطلانه امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية.

4 ـ استخدام برهان التطبيق[2] لاثبات عدم وجود حركات لا نهاية لها، ويتم بقطع جزء من الحركة المفترض أنها لا نهاية لها، فما يبقى لا بد أن يكون إما متناهياً أو غير متناه ولا يمكن القول بأنه لامتناه، لأنه سيكون مساوياً للحركة الأولى قبل القطع، أما إذا قيل إنها متناهية فباضافة جزء متناه إلى حركة متناهية ينتج حركة متناهية وليست غير متناهية ونلاحظ هنا ما كان لفكرة التناهي من أهمية في إثبات حدوث الأعراض.

---

(1) انظر أدلة حدوث الأعراض عند البزدوي: أصول الدين ص 15، الماتريدي: التوحيد ص 12، التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص 49، كمال بن الهمام: المسامرة ص 19، البغدادي: الفرق بين الفرق ص 198، وأيضاً الجويني: لمع الأدلة ص 79.

(2) برهان التطبيق يستخدمه النسفي أيضاً لاثبات حدوث العالم أنظر شرح العقائد النسفية ص 60.

5 ـ استخدام برهان التضايف[1]، ويتم بأن نختار جزءاً من هذه الحركة اللامتناهية ونجعله فاصلاً بين السلسلة التي لا تتناهى، فكان كل سابق مسبوق، وإذا وجد منها سابق غير موصوف بالسابقية لانقطعت السلسلة به، فثبت امتناع وجود حركة أزلية، بل كل حركة لا بد لها من بداية، أي أنها حادثة.

وهو ما يذهب اليه أيضاً الماتريدي عندما يثبت حدوث الأعراض باثبات استحالة وجود حركة بلا بداية، وكل حركة تشير إلى نهاية ما مضى، ومحال وجود نهاية لشيء لا ابتداء له، فكل حركة انقطعت هي نهاية ما تقدم، فإذا ثبت لها نهاية ثبت لها بداية، أي أن لكل حركة بداية ونهاية.

كما يدلل الماتريدي على ذلك بوجه آخر، فيقول إنك لو جعلت الحركات مستقيمة من جهة وليكون بعضها على أثر بعض، وفي وجود بعضها فناء البعض، ولو وجب قدم الحركات لوجب قدم فنائها فتكون في الأزل معدومة موجودة وذلك متناقض. وإذا قيل بقدم الحركات فهذا ينقض ما هو مشاهد من تفاوت السرعة، فدليل تناهي الحركة يثبتها تفاوت السرعة[2].

فإذا كان المتكلمون قد سبق وأثبتوا تناهي الأجسام إلى جواهر فردة فكذلك أثبتوا التناهي على الأعراض لاثبات حدوثها فرفض معظمهم القول بعدم تناهي الأعراض خوفاً مما يؤدي اليه من القول بقدمها.

وبعد أن يثبت المتكلمون حدوث الحركة يثبتون كذلك حدوث الزمان، فقد سبق أن ذكرنا في الباب الثاني، أنهما متطابقان معاً على المسافة وباسناد كل منهما للآخر، يثبت حدوث الزمان وأنه متناه وله بداية، وهذا بالطبع على عكس ما سنراه عند الفلاسفة ـ مثل الفارابي وابن سينا، وابن رشد ـ القائلين بقدم الحركة والزمان لاثبات قدم العالم.

فالتناهي عند المتكلمين هو إثبات للحدوث، وتناهي الحركة والسكون هو إثبات لحدوثها، ويدلل التفتازاني على حدوثهما لأنهما من الأعراض غير الباقية، ولأن الحركة ماهيتها الانتقال من حال إلى حال تقتضي المسبوقية، والأزلية تنافيها، ولأن كل حركة

(1) الجرجاني: شرح المواقف للايجي ص 443,442.

(2) الماتريدي: التوحيد ص 44، د. علي عبد الفتاح المغربي: امام أهل السنة والجماعة (الماتريدي) ص 118,117، وأيضاً جمال الدين بن المطهر: كشف المراد ص 127.

فهي على النقص وعدم الاستقرار، وكل سكون فهو جائز الزوال[1] حتى أن ما قد يشهد من الأجسام ساكناً مثل الجبال مثلاً، يجوز عليه الحركة بزلزال.

يضاف إلى ذلك أن من أحكام العرض أنه لا يبقى زمانين[2] بل يفنى ويوجد في كل آن، وباثبات حدوث بعض الأعراض هو إثبات لحدوث كلها، حيث إن ما يشترك في المقدمات يشترك في النتائج، أو ما يعرف عندهم بقياس الشاهد على الغائب.

فكّان اهتمام المتكلمين بنظرية الجوهر الفرد قائماً على اعتقادهم بأن تتابع الأعراض على الأجسام لا يمكن أن يستمر في الماضي إلى غير نهاية، بل لا بد أن يقف عند وحداث معينة متناهية في الصغر هو الجواهر، الأمر الذي يؤدي حتماً إلى القول بوجود محدث لهذه الأعراض ما دمنا استطعنا أن نوقف تتابعها في الماضي عند حد.

وكما يحدث بالنسبة لهذا الأمر الأول من إثبات حدوث الأعراض لاثبات وجود خالق لها، كذلك تتضح هذه النتيجة من خلال الأمر الثاني، وهو بالتفرقة في الوجود بين الجواهر وصفاتها، والقديم وصفاته.

وإن كنا نلاحظ أن اهتمامهم بالتفرقة بين الحادث والقديم لا يتعلق فقط بحدوث العالم وإثباته، بل يتعلق بطريقة أكثر سعة واشتمالاً في التفرقة بين صفات الحادث وصفات الخالق حتى يمكنهم تنزيهه تعالى عن مشابهة مخلوقاته[3].

الأمر الثاني: ينتج عن الأمر الأول لاثبات حدوث الأعراض أنها متغيرة، وفي الأمر الثاني يعتمدون على التفرقة بين الوجود المتغير الذي يطرأ عليه التغير فيكون معدوماً، وبين الوجود الثابت وهو القديم، فالعرض يجوز عليه العدم، لأن الجسم المجتمع إذا افترق فإن الاجتماع فيه لا يخلو: إما أن يكون باقياً كما كان، أو زائلاً عنه، ولا يجوز أن يكون باقياً فيه كما كان، وإذا كان زائلاً فإما أن يكون زائلاً بالانتقال، وهذا محال على الأعراض حيث لا يصح عليها الانتقال، أو يكون زائلاً بطريقة العدم، وهذا ما ينطبق على الأعراض.

---

(1) التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص 50 وأيضاً كمال بن الهمام: المسامرة بشرح المسايرة ص 19.

(2) ولكن ليس هذا عند كل المتكلمين لأن بعض المعتزلة تقول ببقاء بعض الأعراض مثل القدرة.

(3) هذه التفرقة أو ما يسمى بالتنزيه بين مشابهة الله تعالى للعالم المخلوق نجدها في الصفات السلبية التي ينفون اتصاف الله تعالى بها مثل قولهم ليس بجسم، وليس بجوهر، وليس بعرض، يخالف الحوادث الى آخره.

أما القديم فلا يجوز عليه العدم، لأن القديم لا يحدث، ولا يعدم ولا يبطل[1] كما أن القدم صفة من صفات النفس، والقديم قديم لنفسه والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال[2] والقديم هو ما لا ابتداء لوجوده، والحادث ما لم يكن فكان[3].

أما حجتهم في نفي قدم الأعراض أن فيها تضاد، فإن جُعل الكل قديماً لم يصح، لأن القديمين لا يصح تضادهما، لأن تضادهما يمنع من وجودهما، وقدمهما يقتضي اجتماعهما في الوجود فاختلاف القديمين لا يصح[4].

إلا أن هذا الأمر الثاني، وهو الاستدلال بعدم الأعراض لاثبات حدوثها قد لاقى معارضة من أحد الفرق الذاهبة إلى أن الأعراض قديمة، وأن ما يظهر ويختفي منها يرجع إلى ظاهرة الكمون[5].

ويلخص المتكلمون مذهب هذه الفرقة بأنهم قالوا: إن الاجتماع هو القديم، ولا يبطل بالافتراق بل يكمن عند الافتراق، وكذا الافتراق لا يحدث بعد الاجتماع، ولكن الافتراق أمر كان متمكناً فظهر، وهكذا يعترضون على جميع الأعراض، فالثمار كانت كذلك كامنة في الأشجار والأشجار في الحبوب[6].

ونقد المتكلمون من أصحاب نظرية الجوهر هذه الفرقة، بل أن البغدادي قد كفر قائلها فيقول: كفر من زعم من الدهرية أنها ـ أي الأعراض ـ كامنة في الأجسام وإنما

(1) الباقلاني: الانصاف ص 17.

(2) القاضي عبد الجبار: المحيط ص 52، المغني جـ 4 «الرؤية» ص 276، شرح الأصول الخمسة ص 94، البزدوي، أصول الدين ص 15، الجويني: لمع الأدلة ص 79، وأيضاً أبو المعين النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 125.

(3) الصابوني: البداية من الكفاية ص 36.

(4) ابن متويه: التذكرة ص 283,282.

(5) الكمون: مذهب فلسفي قال به قدامى اليونان وأخذ به النظام من المعتزلة، وان كان انتهى الى حدوث العالم، والكمون يعني أن الموجودات خلقت دفعة واحدة، وان ليس فيها متقدم ولا متأخر، إذ المتأخر كامن في المتقدم، والتقدم والتأخر هو باعتبار الظهور من مكامنها لا باعتبار الحدوث والوجود، د. صليبا: المعجم الفلسفي جـ 2 مادة كمون.

(6) البزدوي: أصول الدين ص 16، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول ص 104، وأيضاً السنوسي: عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص 61.

يظهر بعضها عند كمون ضده في محله[1]

ويحاول المتكلمون تفنيد مزاعم هذه الفرقة حتى يتم لهم إثبات حدوث الأعراض، ومن أشهر من نقدهم قاضي القضاة، الذي حاول أن يفند مزاعمهم في أكثر من كتاب، فيرى أن الحركة لو لم تكن محدثة لكانت قديمة، والقديم لا يصح أن يبطل ويعدم، وقد علمنا أن الحركة تبطل بالسكون، والسكون يبطل بالحركة فوجب القول بحدوثهما، أما القول بأن اختفائها بسبب أنها كامنة، فكمونها لا يخلو من أن يكون: إما بأن زالت عن محلها وهو الانتقال، أو يكمن وهي موجودة في محلها، وهذا مما سبق أن وضح فساده، وإذا قيل إن الكمون جائز على الأجسام، فليس بجائز على الأعراض[2].

كما نقد هذه الفرقة أيضاً كثير من الأشاعرة، حيث رأوا أن القول بكمون الأعراض سيؤدي إلى اجتماع الضدين في المحل الواحد، وقالوا: كما نعلم استحالة كون الشيء متحركاً ساكناً، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون[3].

كما أن القول بالكمون والظهور مخالف لأحكام العرض عند أصحاب الجوهر، فإثبات أعراض الظهور والكمون لعرض الحركة ممتنع لاستحالة قيام العرض بالعرض[4] وبنقدهم للقائلين بالكمون، يتم لهم إثبات حدوث الأعراض.

ثالثاً: استحالة خلو الجواهر عن الأعراض الحادثة[5]

يعتقد المتكلمون باستحالة خلو الجسم أو الجوهر عن الأكوان، وقد اتفق أغلبهم على ذلك وإن اختلف البعض منهم في إمكان عرو الجسم عن بعض الجواهر، أو كلها ـ وهو ما سبق أن تناولناه في الباب الأول عند الحديث عن العرض ـ ومنهم الصالحي

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 198، وأيضاً أصول الدين ص 55.

(2) القاضي: مختصر أصول الدين ص 185، ويوجد نقد أكثر تفصيلاً في شرح الأصول الخمسة ص 111:104.

(3) الجويني: الارشاد ص 20، البغدادي: أصول الدين ص 55، وأيضاً السنوسي: عقيدة أهل التوحيد ص 62.

(4) الجويني: الشامل ص 93,92، وأيضاً البغدادي: أصول الدين ص 56.

(5) اثبات هذه الدعوى موجود عند البغدادي: أصول الدين ص 56، الجويني: الشامل ص 98 لمع الأدلة ص 78، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 95، المجموع من المحيط ص 55، البزدوي: أصول الدين ص 15، أبو المعين النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 25، الصابوني: البداية من الكفاية ص 37، وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 442.

الذي قال بجواز عرو الجسم عن كل عرض، والكعبي القائل بجواز عرو الجوهر عن الأعراض كلها ما خلا اللون، أما معتزلة البصرة، فذهبوا إلى إمكان عرو الجوهر عن كل الأعراض ما عدا الكون.

أما الأشاعرة فقد اتفقوا على استحالة تعري الأجسام عن الألوان أو الأكوان أو الطعوم وغيرها من الأعراض، وقالوا: لا بد أن يكون في كل جوهر لون وكون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة[1].

ويتفق معهم في ذلك أبو المعين النسفي من الماتريدية، الذي لا يكتفي باستحالة عرو الأجسام عن الأكوان الأربعة، بل يرى استحالة عروه عن الألوان كلها والطعوم[2].

وسواء حاول البعض إثبات استحالة خلوه عن الأكوان فقط أو استحالة خلوه عن الأعراض كلها، فإنهم حاولوا تقديم الدليل العقلي على ذلك.

أما من حاول أن يقدم دليله العقلي على استحالة الخلو فيمكن إيجازه في النقاط التالية:

1 ـ أن من صفات الجوهر ـ بتعريف المتكلمين ـ أنه القابل للعرض، وهذه الصفة تعتبر من الصفات الذاتية للجوهر.

ولما كان الجوهر هو القابل للعرض، فالقول بتعريه عن الأعراض محال، لأنها تتوالى عليه باضدادها وإن كان منهم من قال بجواز وجود جوهر بدون عرض، إلا أن الغالبية قالوا باستحالة ذلك حيث إن الجوهر قد لا يدرك عند الكثير منهم بدون كيفياته التي هي أعراض.

ولكن الجويني يعتقد أنه حتى لو قدر وجود عرض لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبوله مثل عرض البقاء فلا ضد له[3]، ومع ذلك لا يجوز خلو الجوهر عنه.

2 ـ أن الأجسام متجانسة لتكونها من الجواهر الفردة المتماثلة، وإنما تتميز الأجسام بعضها عن بعض بالأعراض الحالة فيها، فلو خلا الجسم عنها بأسرها لم يكن ذلك الجسم شيئاً من الأجسام المخصوصة المتميزة عن غيرها، كما أن هذه الأعراض

---

(1) البغدادي: أصول الدين ص 56.

(2) أبو المعين النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 126.

(3) الجويني: الشامل ص 98.

هي التي تجعل الجواهر مدركة بالمشاهدة، ذلك أن الجوهر الفرد لا جزء له ومتناه في الصغر والمقدار، فيأتي عرض مثل اللون، ليجمع بين عدد من الجواهر ويشكل الأجسام، وقد تنقسم هذه الأعراض على عدد الجواهر، أو يكون عرض لكل جوهر.

3 ـ أن من صفات الجوهر التحيز، أي الوجود في مكان، وهذا التحيز يجب أن يكون له عند الوجود ويعلل قاضي القضاة ذلك بأن تحيزه لما هو عليه في ذاته بشرط الوجود[1]، ويحدد الشروط التي قد تكون لازمة لتحيز الجوهر، إما أن تكون لذاته، أو لمعنى، أو لفاعل، ويفند الشرطين الأخيرين فلا يبقى إلا أن يكون متحيزاً لذاته، فكل جسمين إما أن يكون بينهما بون (= بعد) ومسافة أو لا يكون، فإن كان بينهما بون كانا مفترقين، وإن لم يكن كانا مجتمعين[2].

4 ـ أن الجسم لو خلا من الاجتماع والافتراق لكان السابق إلى تكوينه لا يخلو من أن يكون إما الاجتماع، وإما الافتراق، فإن قيل السابق اليه الاجتماع، قلنا: كيف يصح تجميع ما لم يكن مفترقاً من قبل وإن قيل: السابق اليه الافتراق، قلنا: كيف يصح تفريق ما لم يكن مجتمعاً من قبل.

والخلاف في هذه الدعوى يقع بين المتكلمين وبين فريق من الفلاسفة أسموهم أصحاب الهيولى وهؤلاء زعموا أن الهيولى كانت في الأزل خالية من الأعراض ثم حدث فيها الأعراض حتى صارت على صورة العالم، أي أن الأعيان، أو الجواهر قديمة، والصور، أو التراكيب حادثة، وعبروا عن هذه الهيولى بعبارات مثل الأسطقس والبسيط والطينة والعنصر إلى غير ذلك.

وقد وجه المتكلمون نقدهم إلى هذه الفرقة لكي يفندوا مزاعم من قال بقدم العالم بمادته فيدلل الباقلاني على أن الجسم أو الجوهر لا يسبق الحوادث أو الأعراض، ولم يوجد قبلها ومتى كان الجوهر موجوداً فلا يخلو من أن يكون متماس الابعاض مجتمعاً أو متبايناً مفترقاً، لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة، فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث[3].

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 112، وأيضاً ابن متويه: التذكرة ص 99.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول ص 113، مختصر أصول الدين ص 176، الجويني: لمع الأدلة ص 79، جمال الدين بن المطهر: كشف المراد ص 127، وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 442.

(3) الباقلاني: التمهيد، تحقيق الخضيري ص 44.

كذلك يوجه البغدادي نقده لهذه الفرقة فيتساءل ما هو المقصود من قولهم بالهيولى، إذا كان المقصود منها جوهراً واحداً فكيف صارت بحدوث الأعراض فيه جواهر كثيرة، وحدوث العرض في الشي إنما يغير صفته ولا يزيد في عدده، واما ان كانت هذه الهيولى جواهر كثيرة، فالجواهر لا تخلو من اجتماع وافتراق وهما عرضان، وفي هذا بطلان قولهم بتعريها من الأعراض[1].

رابعاً: إثبات حدوث الأجسام عقلاً وشرعاً

وهذه الدعوى مترتبة على الدعاوى السابقة القائلة بأن الجسم لا يخلو من الحوادث ولا يتقدمها لأن ما لم يسبق الحوادث وجب كونه محدثاً.

واعتبر المتكلمون أن هذا القول قاعدة أخذوا بها واتفقوا عليها، فالدليل على حدوث الأجسام عندهم أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها، وما لم يسبق المحدث محدث[2].

ويبرر ابن متويه هذا، بأن ارتباط الأجسام بالأعراض جعل حكمهما واحداً، أي أنهما حادثان معاً، فقد صار حظ الجسم في الوجود كحظ هذه المعاني التي لا يجوز وجوده دونها، فإذا كان قد علم أن الجسم لا يسبق العرض في الوجود بطل كونه قديماً وببطلان قدمه ثبوت حدوثه[3].

ويضرب قاضي القضاة مثالاً يوضح به حدوث الجسم بناء على حدوث العرض، بتوأمين إذا ولدا معاً كان لأحدهما عشر سنين، فإنه يجب أن يكون للآخر عشر سنين[4].

فالأجسام حادثة لأنها لا تخلو من الأعراض الحادثة، فإذا كانت عناصر العالم التي هي جواهر وأعراض وأجسام حادثة، كان العالم حادثاً لأنه يتكون منها.

---

(1) البغدادي: أصول الدين ص 57، وأيضاً الجويني: الشامل ص 19.

(2) الباقلاني: التمهيد، ص 44، الانصاف ص 18,17، البغدادي: أصول الدين ص 60، الجويني: الشامل ص 113، بينيس: مذهب الذرة، المقدمة ص (ز)، البلخي المقدسي: البدء والتأريخ جـ 1 ص 129 Wolfson: The Philosophy of the Kalam p. 398 يجب التنبه الى، أنهم إذا قالوا بحدوث الاجسام أثبتوا بذلك حدوث الجواهر حيث ان الاجسام تتكون منها.

(3) ابن متويه: التذكرة ص 90.

(4) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص 58.

ونلاحظ هنا أن المتكلمين يعممون حكم الجزء على الكل، ومرجعهم في ذلك أن الأجسام كلها متماثلة، لأنها متكونة من الجواهر الفردة المتماثلة، فما يقع بالحكم على أحدهم يشمل جميعها، فإذا ثبت أن جسماً ما حادث، ثبت أن سائر الأجسام كذلك، فكل ما صح على الشيء صح على مثله(1).

وباثباتهم لحدوث الأجسام يمكنهم نقد من قال بقدم الأجسام والعالم، حيث إن القول بقدم العالم، كما هو في معتقد المتكلمين عامة وأصحاب الجوهر خاصة، لا يمكن معه إثبات وجود الخالق، ولذا ربط أصحاب الجوهر بين وجود الجوهر وحدوثه، وبين إثبات الخالق، ورأوا أن من قال بالقدم نفى الجوهر لتقارب الاعتقادين(2).

ولكن بالطبع هذا غير صحيح، لأن الكندي استخدم حدوث الأجسام والحركة لاثبات حدوث العالم وإثبات وجود الخالق، ومع ذلك نفى وجود الجوهر الفرد، فهو وصل إلى نفى النتيجة التي انتهى اليها أصحاب الجوهر، وإن كان اختلف معهم في الأساس الذي اعتمده كل منهما سواء من إنكار الجوهر أو إثباته.

فكان ما اتفق فيه الكندي مع المتكلمين هو القول بالحدوث والتناهي، واختلف معهم في القول بالجوهر الفرد(3).

وينقد القاضي عبد الجبار القول بقدم الأجسام، لأن القول بالقدم إثبات له فيما لم يزل على صفة واجبة من هذه الصفات، من نحو كونه في جهة، لأن قدمه يوجب أن يكون في جهة معينة لا يصح انتقاله عنها، ومعلوم أن من حكم تحيز الجسم أو الجوهر صحة تنقله في الجهات، فلا يصح إذاً أن تكون قديمة(4).

أما البزدوي، يحاول نفي القدم عن الاجسام بناء على فكرة الاجتماع والافتراق، ويرى أن القول بقدم الأجسام لا يخرج عن عدة احتمالات:

- إما أن تكون لامجتمعة ولامفترقة، وهو غير جائز، لأن المجتمع هو أن يكون أحد الأشياء بقرب أشياء أخرى، والمفترق هو أن يكون أحد الأشياء ببعد عن أشياء أخرى.

---

(1) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة مج 3 جـ 12 ص 195.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 172 وأيضاً، Wolfson: The philosophy of the Kalam, p. 397.

(3) Ivry: Al Kindi's Metaphysics, p. 32.

(4) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص 30.

إما أن تكون مجتمعة فقط، وهو غير جائز، لأننا نرى بطلان الاجتماع، ولو كان الاجتماع قديماً لما تصور بطلانه بالافتراق.

إما أن تكون مفترقة فقط، ولا يجوز أن تكون مفترقة لأن الافتراق يبطل بالاجتماع.

وإما أن تكون تجتمع مرة وتفترق أخرى، فلا بد أن يكون أحدهما هو القديم، ولو كان لما تصور بطلانه[1]، إلا أن كل المحاولات التي قام بها المتكلمون لنقد القائلين بقدم الأجسام، وبالتالي قدم العالم لا تساوي في دقتها وعمقها نقد الغزالي لهذه المسألة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، فهي المسألة الأولى التي كفر الفلاسفة فيها، وقد استفاد من نقد السابقين عليه وأضاف وابتكر عليه الكثير[2].

وبهذه الطريقة ـ طريقة الدعاوى الأربع ـ القائمة على إثبات حدوث الجوهر والعرض وتناهيهما، استطاع المتكلمون إثبات حدوث الأجسام، ونقد من قال بقدمها.

ولفكرة التناهي أهميتها في إثبات حدوث العالم، ذلك أنه إذا لم يتناه الجزء لكان العالم أبديا مشاركاً لاحدى صفات القديم وهي اللاتناهي، فكان التناهي يؤدي إلى حدوث العالم[3].

إلا أن طريقة الدعاوى الأربع قد قوبلت بمعارضة من بعض القائلين بقدم العالم، حيث إنهم وصفوا هذه الطريقة بأنها غير برهانية، وهو ما سنذكره فيما بعد عند عرضنا لنقد الفلاسفة. ويورد ابن متويه إدعاءاً لهؤلاء الناقدين لمسلك المتكلمين، ملخصه، أنهم يرون أن العلم بأن ما لم يخل من المحدث فهو محدث، إن كان ضرورياً، فلا وجه يعده من جملة الدعاوى، وإن كان مكتسباً فلا يثبت صحة الجسم.

ويجيب ابن متويه على هذا الادعاء قائلاً: إن العلم بأن الجوهر متى لم يتقدم محدثاً بعينه فيجب أن يكون محدثاً فهو ضروري، لكننا انما نعد هذا الباب من جملة الدعاوى لأننا نريد إثباته محدثاً من حيث لم يتقدم محدثاً موصوفاً غير معين، ولذا صح

---

(1) البزدوي: أصول الدين ص 15 ,16.

(2) يرجع ابن النديم في كتابه الفهرست ص 350، ان العرب قد استمدوا حججهم في تفنيد قدم العالم من يحيى النحوي (ت 568 م) الفيلسوف السكندري الذي عرف العرب كتابه في الرد على برقلس.

(3) أبو البقاء: الكليات ص 160.

من بعضهم أن يعتقد حوادث غير متناهية فلا يعرف حدوث الجسم، وإن اعتقده غيرَ خال من الحوادث فيجب إذن أن يعرف حدوثه بعلم مكتسب[1].

ولذا فهو يقسم طريقة العلم بالدعاوى الأربع إلى ثلاثة عناصر تشمل أركان العلم والنظر عند من يحاوره من منكري الحدوث، وهذه العناصر هي:

- أن الجوهر متى لم يتقدم محدثاً بعينه، فيجب أن يكون محدثاً وهذا يعلم بالضرورة.
- إن خلا الجسم من الحوادث فهو حادث وهذا يعلم اكتساباً.
- ينتج مما سبق حدوث علم ثالث هو استحالة خلو الجسم من الحوادث وهذا يعلم بالدليل[2].

وبعد أن يثبت المتكلمون حدوث الأجسام يستخدمون رأيهم في تناهي الأجسام لاثبات حدوث العالم، وذلك عن طريق اثبات استحالة تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية، وعبروا عن ذلك بمثال يقول: من المحال قول: لا أعطي فلاناً في اليوم الفلاني درهماً حتى أعطيه درهماً قبله هكذا لا إلى أول[3]، فكما لا يجوز حدوث حادث قبل حادث لا إلى أول، كذلك لا يجوز وجود ما لا يتناهى، لأن كل ما يدخل في الوجود لا بد من كونه متناهياً منحصراً.

وكان أول من قال بالتناهي ـ كما سبق أن ذكرنا ـ هو أبو الهذيل عندما قال بتناهي تجزئة الجسم الى جواهر، فهو يرى أن «للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغاية تنتهي اليه»[4] وذلك لمخالفة القديم للمحدث، حيث إن القديم ليس بذي غاية ولا نهاية.

فالعالم متناه في مقداره وأجسامه، واستدلوا على ذلك باستخدام ما يعرف باسم برهان القطع والوصل، أي أن العالم يحتمل النقص والزيادة فهو متناه حيث إن إضافة متناه إلى متناه ينتج متناهياً.

وقد قال بهذا البرهان أبو علي الجبائي، وكان قد استفاده من مناقشات النظام مع المانوية الذين ذهبوا الى أن الغمامة روح الظلمة قد قطعت الظلام وهو غير متناه حتى

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 91.

(2) د. سعيد مراد: ابن متويه وآراؤه ص 260.

(3) السنوسي: عقيدة أهل التوحيد ص 68.

(4) الخياط: الانتصار ص 10,9.

وصلت الى النور، فكشف النظام تناقضهم، إذ إن قطع ما لا يتناهى مستحيل وإن ما لا يتناهى لا يزيد ولا ينقص، أما ما يوصل ويقطع فهو متناه.

كذلك يثبت البزدوي تناهي العالم لكي يثبت حدوثه، فإن العالم مخلوق، وكل مخلوق متناه فالعالم يكون متناهياً لا محالة[1].

ويدلل البغدادي على تناهي العالم بتناهي الأرض والسموات، فالسموات متناهية، دليل ذلك دوران الشمس والقمر، والكواكب في كل دور لها الى أن يعود كل واحد منها الى مشرقه الذي منه سار، ثبت بذلك كون الأرض متناهية من كل جهة[2].

وعلى كل حال فإن حدوث العالم وتناهيه ثابت عند المتكلمين ليس كما ذكرنا بالدليل العقلي فقط، بل أيضاً بالدليل الشرعي أي بحكم القرآن والنظر الديني، يظهر ذلك من تفسيرهم لقوله تعالى ﴿**هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم**[3]﴾، فالأول عندهم يعني الأولوية بالزمان بحيث لا يوجد معه شيء في الأزل، والأخروية في الزمان بحيث لا يوجد معه شيء في الأبد[4].

وإذا كان المتكلمون قد استخدموا الجوهر، وما تبعه من استدلالات عقلية لاثبات الحدوث، على الرغم من تسليمهم بأن الحدوث مذكور بالحكم الشرعي، فيرجع ذلك الى محاولة ردهم على من لا يؤمن بالخلق من الفرق غير الاسلامية.

فكان استخدامهم إذن للجوهر الفرد كمقدمة للاستدلال العقلي لاثبات حدوث العالم، وإن كان ليس هو الطريق الوحيد لاثبات الحدوث، حيث إن من أنكر وجود الجوهر الفرد، قد قال كذلك بالحدوث مثل الكندي[5] والنظام وابن حزم.

---

(1) البزدوي: أصول الدين ص 17، ونلاحظ أن المتكلمين لم يستخدموا التجزئة فقط لاثبات عقائدهم من حدوث العالم ووجود الخالق، بل استخدموه كذلك في بعض الأمور الدينية الأخرى مثل الطهارة والنجاسة، فالحوض الكبير إذا وقعت فيه نجاسة فعلى تناهي الجزء طاهر، وعلى عدم التناهي غير طا الى غير ذلك من المسائل الأخرى.

(2) البغدادي: أصول الدين ص 66.

(3) سورة الحديد آية 3.

(4) انظر تفسير معنى (الأول) عند المتكلمين في مقالات الاسلاميين للاشعري جـ 2 ص 541، 543، وكان أول من تكلم فيها هو جهم بن صفوان فيما يذكره الخياط في الانتصار ص 18.

(5) A.L. Ivry: Al-Kindi's Metaphysics, p. 74 and R. Walzer, Greek into Arab, p. 187.

ولذا نختلف مع من ذهب إلى القول بأن الجوهر الفرد لا يصلح كدليل لحدوث العالم[1]، لأنه قد يؤدي إلى الحدوث والقدم معاً، وهذا خطأ فيما نرى، حيث إن هؤلاء قد ذهبوا إلى أن العالم قديم عند بعض القائلين بالجوهر الفرد من المعتزلة، وخاصة من قال منهم بشيئية المعدوم.

ولكن أظن أن القول بالقدم لا يصح أن ينسب إلى المعتزلة، لأننا سنرى فيما بعد أن فكرة شيئية المعدوم عند من قال بها من المعتزلة تتعلق بالعلم الالهي وليس بالوجود، وأنهم قد اتفقوا على القول بحدوث العالم، دليل ذلك اتفاقهم على أن القديم واحد حيث إن الأصل الأول من أصولهم الخمسة هو التوحيد، ومحاولة تنزيه الله تعالى عما يتصف به خلقه.

والخطأ الذي أدى بالبعض إلى تصور أن العالم قديم عند المعتزلة، أنهم تخيلوا أن الحديث عن وجود الجوهر في العدم هو حديث يتعلق بوجوده الفعلي، في حين أن تناول المعتزلة كان من أجل سؤالهم عن هل يعلم الله الأجسام والجواهر والأعراض المعدومة أم لا؟ فهذه الفكرة تتعلق بالعلم الالهي وليس بمبحث الوجود. يتضح ذلك أيضاً أن المعدومات عندهم من المعلومات وليس من الموجودات وهو ما سنعرض له بشكل أكثر تفصيلاً في الفصل الرابع من هذا الباب.

فالنتيجة إذن هي أن القول بالجوهر الفرد يؤدي إلى القول بحدوث العالم، وليس بقدمه وإن كان ليس هو الدليل الوحيد لاثبات الحدوث.

إلا أن هناك من الفلاسفة الاسلاميّين من رفض القول بحدوث العالم، وإن قالوا بتناهيه في المقدار، وقالوا بقدم العالم، وهؤلاء هم الفارابي وابن سينا وابن رشد، وقد وجهوا نقدهم للمتكلمين القائلين بالحدوث المبني على الجوهر الفرد.

القسم الثاني: نقد الفلاسفة لحدوث العالم عند المتكلمين

وجود العالم عند الفلاسفة يخالف ما هو عند المتكلمين، فإذا كان الجميع قد اتفقوا على أن الله علة وجود هذا العالم، إلا أنهم اختلفوا في تصورهم لكيفية هذا الخلق وزمانه.

---

(1) يذهب الى هذا الرأي د. هويدي في كتابه: علم الكلام والفلسفة الاسلامية ص 195,194 وقد اتهم المعتزلة بأنهم قالوا بالقدم بعض المعاصرين أيضاً.

ويمكننا أن نقسم اتجاه الفلاسفة لنقدهم للمتكلمين إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: يمثله الفارابي وابن سينا، وإن كنا لا نجد لديهما نقداً مباشراً لمقدمات حدوث العالم عند المتكلمين إلا أنهما ينقدان ما جاء فيها من أفكار، وينقدان أيضاً النتيجة التي انتهوا اليها، وهي القائلة بأن العالم حادث من عدم وله بداية زمانية.

وسنرى أن الفارابي وابن سينا يتفقان على نقد طريقة المتكلمين على تصورهما لكيفية الخلق عن طريق الفيض، ويعتبر الفارابي هنا هو الأساس، وابن سينا شارح ومكمل لكثير من النقاط وأكثر تفصيلاً منه.

الاتجاه الثاني: يمثله ابن رشد، وسنجد لديه نقداً مباشراً لمقدمات المتكلمين في إثبات الحدوث وسنرى أنه على الرغم من موافقته للاتجاه الأول في القول بالقدم، إلا أنه اختلف في تصوره لكيفية الخلق.

أولاً: نقد الفارابي وابن سينا

أ ـ نقد الأساس الشرعي للمتكلمين

ينقد الفارابي وابن سينا أولاً الأساس الشرعي الذي اعتمده المتكلمون لاثبات حدوث العالم المتمثل في استشهادهم بالآية القرآنية (هو الأول والآخر) ويحاول كل منهما أن يفسر معنى الأول تفسيراً لا يؤدي إلى القول بوجود لله سابق على العالم بزمان، حتى لا يكون العالم حادثاً زمانياً.

يفسر الفارابي (الأول) بعدة معان فيقول: هو الأول والآخر لأنه هو الفاعل والغاية، فغايته ذاته، وأن مصدر كل شيء عنه ومرجعه اليه[1] وفي موضع آخر يقول: هو أول من جهة أنه منه ويصدر عنه كل موجود غيره، وهو أول من جهة أنه أول بالوجود وهو أول إذا اعتبر كل شيء كان فيه أولاً أثره وثانياً قبولاً لا بالزمان[2].

كذلك يرفض ابن سينا تأويل المتكلمين لمعنى الأول بمعنى الأولوية الزمانية، حيث يوجد الله ولا يوجد معه شيء في الأزل، ولذا فسر «الأول» بتفسيرات أخرى، فقال: إنه أول، أي باعتبار ذاته هو الذي لا تركيب فيه، وأنه منزه عن العلل، وباضافته إلى

(1) الفارابي: التعليقات ط حيدراباد، ص 12.

(2) الفارابي: فصوص الحكم فص 58 ص 83.

الموجودات هو الذي يصير عنه الأشياء وعلى الجملة هو الذي يكون ولا يكون شيء البتة، أما معنى «الآخر»، فهو الذي يرجع اليه الموجودات في سلسلتي الترقي والنزول في سلوك السالكين[1].

ننتهي من هذا بأن الفارابي وابن سينا رفضا تأويل المتكلمين لمعنى «الأول»، بأنه يعني حدوث العالم زمانياً، وتأخره في الوجود عن الله، وهذا بناء على مفهومهما عن العلة التامة، وهو أن المعلول ملازم لعلته ايجاداً وعدماً، فإذا كان الله علة العالم، فكان وجود العالم ملازماً لوجود الله، فإذا كانت العلة قديمة، وجب القول بقدم المعلول أيضاً.

وبناء على فكرة العلة التامة[2]، ينقد الفارابي، وابن سينا المتكلمين في قولهم بعلة احتياج العالم إلى الله تعالى.

ب ـ نقدهم في علة احتياج العالم إلى الله

يرفض الفارابي وابن سينا علة الاحتياج التي قال بها المتكلمون، وهي الحدوث، وقالا بدلاً منها بأن علة احتياج العالم إلى الله هي الامكان، ولو تصورنا أن الله انفصل عن العالم بعد إيجاده لعاد العالم عدماً، لأنه سيعود إلى طبيعة الامكان.

فكان ربط الفارابي بين وجود الله ووجود العالم ربطاً محكماً، لا يستغني فيه العالم في لحظة من اللحظات عن الله، حتى لا يكون العالم معدوماً في أية لحظة، وهذا معنى قوله إن العالم قديم بالزمان حادث بالذات.

وهو ما يوافقه عليه ابن سينا، حين يرى أن علة الحاجة إلى الواجب هي الامكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين[3].

فالوظيفة الأولى التي استخدم فيها المتكلمون الجوهر الفرد، وهي إثبات حدوث العالم فاسدة ـ كما يرى الفارابي وابن سينا ـ لأن الحدوث كما يقول به المتكلمون فاسد من عدة وجوه:

---

(1) ابن سينا: الرسالة العرشية ضمن مجموعة رسائل حيدراباد، سنة 1353، ص 13.

(2) يوضح الفارابي تصوره للعلة التامة في العديد من كتبه ورسائله، مثل آراء أهل المدينة الفاضلة، تجريد الدعاوى القلبية، رسالة زينون اليوناني، فصوص الحكم، السياسات المدنية، إثبات المفارقات، التعليقات، الفصول المدني وغيرها.

(3) ابن سينا: النجاة، الإلهيات ص 249، وأيضاً التعليقات ص 176.

- أن الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، وهي كيفية لذلك الوجود، فتكون متأخرة عن الوجود المتأخر، فالحدوث لا يعقل ان يكون علة للحاجة ولا شرطاً لها ولا شطراً.

- أن العدم السابق عدم، والعدم مناف لوجود الأثر والتأثر المؤثر في الأثر، والمنافي لا يكون شرطاً.

- أن العدم السابق فائت عند حصول التأثير، والأثر الغائب لا يكون شرطاً للحاضر.

- أن الامكان علة للحاجة إلى المؤثر وهو من لوازم الماهية.

- أن عدم المعلول لعدم العلة، ولا أول لعدم المعدوم، فالمعلولية غير مشروطة بالحدوث.

- أن مسبوقية هذا الوجود بالعدم أمر واجب، والواجب لا يفتقر إلى المؤثر.

- أنه لو وجب في الأثر أن يكون مسبوقاً بالعدم لوجب في كون المؤثر مؤثراً في الأثر ان يكون مسبوقاً بالعدم، أي إذا سبق العدم وجود العالم، وجب كذلك أن يسبق العدم وجود الله، أي أن كلهما له بداية زمانية وهذا محال فذلك يبطل القول بأن تأثير الشي في الشي مشروط بالحدوث.

- إذا فرضنا عالماً حادثاً حدث، وكان حدوثه واجباً لذاته، لاستغنى العالم في وجوده عن الاحتياج إلى الله، أما إذا استوى وجوده وعدمه، أي كان ممكناً اقتضى العقل افتقاره إلى المرجح، فكان الاحتياج إلى وجود الله المؤثر هو الامكان لا الحدوث.

- إذا كانت علة الحاجة هي الحدوث لاستغنت المتحركية عن الحركة[1] أي إذا كانت مهمة الله هي بناء العالم أو إخراجه من العدم إلى الوجود لاستغنى العالم عن فاعله.

ذلك أن المتكلمين قد فسروا أنه قبل وجود العالم كان عدماً محضاً، ولا شيء سوى الخالق، وأن مهمته تعالى إلغاء هذا العدم وإيجاد العالم، ومتى وجد العالم انتفى العدم، وصار العالم مستغنياً في وجوده عن الله.

---

(1) الرازي: لباب الاشارات ص 92,91.

أما عند الفارابي وابن سينا، فطالما أن الامكان هو العدم، وأن طبيعة العالم هي الامكان فلا وجود للممكن بدون علته، لذا استبدلا الحدوث بالامكان[1] ورفضا قول المتكلمين، ليس إظهاراً منهما للقول بالقدم فقط، بل رغبة منهما في إعطاء الله فاعلية أكثر على العالم ليس في إيجاده فقط، بل في استمرار وجوده بعد خلقه[2].

جـ ـ نقد الحدوث الزماني للعالم

نلاحظ هنا أن ما يقصده الفارابي وابن سينا أن العالم قديم بالزمان، أي أن وجوده مصاحب لوجود الله تعالى، لا ينفك عنه لحظة واحدة، ولكن العالم حادثاً بالذات، أي يستمد وجوده من سواه وليس من ذاته.

فالعالم بهذا التصور لم يكن معدوماً ثم وجد، بل هو موجود منذ الأزل ولكنه متأخر في وجوده عن الله، وهذا التأخر ليس تأخراً زمانياً، وإنما هو نوع آخر من التأخر[3] هو تأخر بالذات والرتبة والشرف، فيقول الفارابي: إن العالم محدث، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات»[4].

كذلك يرفض ابن سينا الحدوث بالمفهوم الكلامي، ويحاول أن يقدم تعريفاً آخر للحدوث يخالف التعريف الكلامي، فيحدد المعاني المختلفة للحدوث بأن: الحادث يقال على وجهين[5]: أحدهما زماني، وهو إيجاد شيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق عليه، أو إحداث غير زماني، وهو إفادة الشيء وجوداً ليس له في ذاته.

وبناء على هذين المعنيين للحدوث، يرفض ابن سينا معنى الحدوث بالمفهوم الكلامي الذي يعني البداية الزمانية، ويستبدله بمعنى آخر للحدوث، وهو الحدوث الذاتي اعتماداً على دليل العلة التامة، يتضح لنا هذا من عرضنا للنقاط الآتية عنده:

---

(1) الفارابي: رسالة زينون الكبير ص 4.

(2) حسام الآلوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين هامش ص 32.

(3) انظر هذه الأنواع عند الفارابي: فصوص الحكم 81، ابن سينا: الاشارات ق 4,3، ص 514، الشفاء، الالهيات، جـ 1 ص 163، الطوسي: شرح الاشارات ص 229، الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 188,187، الرازي: الأربعون ص 7 وأيضاً علاء الدين الطوسي: الذخيرة ص 109.

(4) الفارابي: الدعاوى القلبية ص 7.

(5) ابن سينا: الحدود ص 44، النجاة ص 254، وأيضاً الهداية ص 241.

1 - أولاً يحاول أن يثبت استحالة وجود زمان حادث، إذ لو كان للزمان بداية زمانية معدومة فإما أن عدمه يكون قبل وجوده، أو مع وجوده، والقسم الثاني محال، فبقي أن يكون معدوماً قبل وجوده، وهذا القبل المعدوم إما أن يكون شيئاً معدوماً أو موجوداً، فإن كان شيئاً معدوماً فلم يكن له قبل، موجود كان فيه معدوماً، فبقي أن القبل الذي كان له شيئاً موجوداً فثبت الزمان على كل حال[1].

2 - ثم يحاول ابن سينا أن يبين أن كل حادث زماني مسبوق بالمادة لا محالة[2]، بأن يثبت أنه لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل، وهو المادة، ذلك أن كل حادث، فإنه قبل حدوثه، كان في نفسه ممكناً، وهذا الامكان لا يخلو إما ان يكون معنى معدوماً، أو معنى موجوداً، ومحال أن يكون معنى معدوماً فهو إذاً معنى موجوداً، فإذاً كل حادث فقد تقدمته المادة.

ويشرح الشيرازي سبب افتقار الحادث إلى مادة عند إبن سينا بوجهين[3]:

أحدهما: أن استعداد المادة شرط الوجود.

الثاني: لحاجة المادة في قوامه، إذ إن ما قوامه بذاته لا يكون حادثاً.

ينتهي ابن سينا الى أن الممكن أو الحادث هو أزلي، أي قديم بالزمان، وإن كان حادثاً بالذات فالشيء قد يكون محدثاً بالزمان أو بالذات، ولا يمكن أن يكون حادثاً بعد ما لم يكن بالزمان، إلا وقد تقدمته المادة التي منها حدث.

فوجود الله تعالى متقدم على العالم بالذات فقط، وليس بالزمان، فعلاقة العالم به تعالى هي علاقة معية، وهي أن تقول: حركت يدي فتحرك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي، أو ثم تحركت يدي، وإن كانا معاً في الزمان، فهذه بعدية بالذات[4] وليس بمسبوقية العدم أو الزمان، وهذا ما يذهب اليه المتكلمون من أصحاب الجوهر القائلين بمسبوقية العدم والزمان.

ويرفض الفارابي وابن سينا وجود العالم من عدم، لأن «كل ما لم يكن فكان، فله سبب ولن يكون المعدوم سبباً في حصول الوجود»[5] أما ابن سينا، فيرى أن قبل كل

---

(1) ابن سينا: النجاة ص 254.

(2) المرجع السابق ص 255 ,256.

(3) الشيرازي: شرح الهيات الشفاء ص 172.

(4) ابن سينا: الاشارات ق 3 ,4، ص 517، وأيضاً الرازي: لباب الاشارات ص 92.

(5) الفارابي: فصوص الحكم ص 82.

حادث زمان لا إلى بداية[1].

د ـ نقد المتكلمين في أنهم عطلوا الارادة الالهية عند القول بالحدوث

ينقد الفارابي وابن سينا أيضاً المتكلمين في أن قولهم بالحدوث أدى إلى تعطيل الفعل الالهي في إيجاد العالم.

فالموجودات ـ عند الفارابي ـ تستند إلى الارادة الأزلية، وإرادته سبحانه هي ذاته وإذا كانت إرادته دائمة معه، فإن إرادته لفعل العالم يجب أن تكون له دائماً ولا يطرأ عليه داع دعاه إلى فعل العالم بعد فترة من الزمان.

لذا ينقد الفيلسوفان هنا تفسير المتكلمين في حدوث العالم أنه فعل العالم بارادة قديمة وأن وجود العالم كان بعد فترة من الزمان، وذهبوا إلى تعليل ذلك بعدة تفسيرات، فمنهم من قال: إن الله اختار هذا الوقت لخلق العالم لأنه أصلح الأوقات وهو قول بعض المعتزلة ومنهم من قال لا يمكن وجود العالم إلا حين وجد، وهو رأي الكعبي، ومنهم من قال إن وجوده لا يتعلق بحين ولا بشيء آخر بل بالفاعل، ولا يسأل عما يفعل[2] وهذا قول الأشعري وأصحابه.

وينقد الفارابي هذه الأقوال السابقة من المتكلمين، ويرى أن جميع الأوقات متساوية وأن لله الارادة الدائمة ولا يطرأ عليه اختيار، لأنه ليس هناك داع يدعوه إلى هذا الاختيار فيرفض أن يكون فعل الله العالم في هذا الوقت لأنه أصلح الأوقات، فيقدم نقده للمتكلمين بناء على فكرة استحالة وجود مرجح يرجح فعله تعالى في وقت دون وقت، قائلاً: أي فاعل شيئاً ما يحكم أن فعله ذلك الشيء في وقت ما أصلح أو خير، أو فعله ذلك الشيء ليس بأصلح فإنما يؤخر فعله ذلك العائق... فينبغي أن يعلم ما سبب الفساد في ذلك الوقت، وما سبب الصلاح بعد ذلك فإن لم يكن الفساد سبباً، فليس أن لا يكون أولى من أن يكون، فكيف لم يقع؟ ومع ذلك هل ذلك الصانع له قدرة على إزالة هذا الفساد، فسبب الفساد أقوى، فليس للصانع في نفسه كفاية تامة في أن يكون ذلك الشيء على الاطلاق له، وله مع ذلك ضد في فعله وعائق عنه، وعلى كل وجه فليس هو إذاً كافياً وحده في أن يتم ذلك الفعل[3].

---

(1) الرازي: لباب الاشارات ص 92.

(2) ابن سينا: الاشارات ص 537، الطوسي: شرح الاشارات ص 238.

(3) الفارابي: الفصول المدني، نشره بالعربية وترجمه الى الانجليزية المستشرق دنلوب كمبردج سنة 1961.

ولما كان هذا من المحال، وجب ألا يقال إن هناك وقتاً لايجاد العالم أفضل من وقت، فتأخر الفعل عن وجود الفاعل يدل على تجدد شرط أو زوال عائق وكل ذلك لا يليق بالله تعالى التي تستند وجود الكائنات إلى إرادته الأزلية[1]، فكان من الأفضل أن يقال: أراد الله فكان الشيء ولا تقول كان الشيء فأراد الله[2].

أما ابن سينا فيصف هؤلاء المتكلمين بالمعطلة لأنهم عطلوا الله تعالى عن وجوده فقولهم بوجود فعل الله القديم بعد فترة من الزمان سيؤدي بهم إلى أن يضعوا وقتاً قبل وقت بلا نهاية وزماناً ممتداً في الماضي بلا نهاية[3].

كما ينقد ابن سينا من قال من المعتزلة بأن الله أوجد العالم في الوقت الأصلح ويرى أن الصلوح هو عند الفاعل، أو عند المنفعل، ولا يصح أن يكون بسبب الفاعل، وهذا الصلوح هو الاستعداد التام، وهذا الاستعداد يكون بتغير فيه، والمعدوم على الاطلاق لا يتغير حاله[4] فكيف إذن يوجد وقت في العدم فيه إيجاد العالم أصلح من وقت آخر، إذا كان الوقت في العدم متساوياً في الامكان؟.

ننتهي من ذلك إلى أن الفارابي وابن سينا في نقدهم لحدوث العالم عند المتكلمين قد اعتمدوا على توضيح عدة نقاط، منها أن علة إيجاد العالم هي الامكان لا الحدوث، وأن العالم ملازم في وجوده لله تعالى فيكون قديماً بالزمان، وإن كان محدثاً بالذات، وأن وجود العالم كان بالفيض بناء على علمه وإرادته الأزليان الملازمان لوجوده، ولذا فقد نقدا المتكلمين في جميع النقاط التي اعتمدوا عليها لاثبات حدوث العالم كوظيفة أولى من وظائف استخدام فكرة الجوهر الفرد.

ثانياً: نقد ابن رشد

يرى ابن رشد أن الأشاعرة ـ يتبعهم في ذلك أصحاب الجوهر من الفرق الأخرى[5] ـ قد جانبهم التوفيق في الاعتماد على الجوهر الفرد من أجل اثبات حدوث العالم.

---

(1) الفارابي: فصوص الحكم ص 78, 79.

(2) الفارابي: المرجع السابق ص 81.

(3) ابن سينا: النجاة ص 294.

(4) ابن سينا: التعليقات ص 113.

(5) لم يتعرف ابن رشد على منهج المتكلمين مفصلاً إلا عند الأشاعرة فقط أما المعتزلة فقد تعرف على بعض من جوانب تفكيرهم من خلال نقد الأشاعرة والفلاسفة فقط.

وسنعرض لرأي ابن رشد ونصنفه من خلال ثلاثة مسالك:

أ ـ الأول: نقد مقدمات المتكلمين لاثبات حدوث العالم.

ب ـ الثاني: المبررات الشرعية لنفي الحدوث.

جـ ـ الثالث: المبررات العقلية لنفي الحدوث.

المسلك الأول: نقد مقدمات المتكلمين لاثبات الحدوث

يبني ابن رشد نقده في هذا المسلك على نقد المقدمات التي اعتمدها المتكلمون لاثبات حدوث العالم، وتوضيح أن هذه المقدمات هي مقدمات جدلية خطابية وليست برهانية وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليها في تقرير العقيدة.

فبالنسبة للمقدمة الأولى القائلة بأن الجواهر لا تتعرى عن الأعراض فيرى لكي تكون هذه المقدمة صحيحة لا بد أن يكون المقصود بالجوهر الأجسام التي يشار اليها وتقوم بذاتها، أما إذا قصدوا الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، فإن هذا فيه شك ليس باليسير، لأن «وجوده ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها»[1] ومن هنا كانت أدلتهم خطابية وليست برهانية، وقد سبق أن ذكرنا الشكوك التي يثيرها ابن رشد حول وجود الجوهر الفرد.

أما مقدمة المتكلمين الثانية لاثبات الحدوث، والقائلة بأن جميع الأعراض حادثة، فهي كذلك ليست واضحة، ولا يقينية ـ في نظره ـ إذ لا يمكن على الاطلاق التوصل من مشاهدة بعض الجزئيات إلى حكم مطلق، إذ إن المتكلمين قد شاهدوا بعض الأعراض التي تلحق بالأجسام الأرضية فطبقوا حكم هذه الأعراض على كل الأعراض حتى على الأجسام السماوية فيعلق ابن رشد عليهم بأنه لو «كان واجباً في الأعراض أن ينتقل حكم الشاهد منها إلى الغائب... فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام، ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض عن حدوث الأجسام»[2].

فابن رشد هنا، ينقد القياس الذي يستخدمه المتكلمون، وهو قياس الشاهد على

---

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 35، د. العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص 59 وأيضاً سميح الزين: ابن رشد آخر فلاسفة العرب ص 78.

(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 78.

الغائب من حيث إنه قياس جدلي وليس برهانياً، فالانتقال من تطبيق حكم الشاهد على الغائب لا يكون معقولاً إلا عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب، ولما كانت طبيعة الأجسام الأرضية تخالف طبيعة الأجسام السماوية، كانت المساواة بينهما باطلة، لذا كان قول المتكلمين إن الأعراض كلها حادثة غير صحيح.

ويعرض ابن رشد لنوعين من هذه الأعراض ليثبت قدمها وليس حدوثها:

العرض الأول، وهو الزمان، فإذا كان المتكلمون قد قالوا بحدوثه، باعتباره عرض، وأنه متناه باعتباره يتجزأ إلى آنات متناهية لا تتجزأ، ولها بداية، فعند ابن رشد الزمان غير حادث، بل ويعسر تصور حدوثه، ذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان فكيف يتقدم الزمان زماناً، أو يكون قبل الزمان زمان.

أما العرض الثاني فهو المكان، فهو أيضاً ليس عرضاً حادثاً عند ابن رشد، حيث يصعب تصور حدوثه سواء كان المفهوم من المكان هو الخلاء أو نهاية الجسم المحيط، لأنه يؤدي إلى تسلسل الأمكنة ويمر الأمر إلى غير نهاية[1].

أما المقدمة الكلامية القائلة بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فهي مقدمة خاطئة لأنها غير محدودة تحديداً واضحاً، ولأنها مقدمة مشتركة الاسم حيث تفهم على معنيين:

- إما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو عن آحادها.
- أو ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه.

ويوافق ابن رشد على أن المفهوم الثاني صادق، فإذا كان العرض حادثاً، وجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً، ولكنه يرفض المفهوم الأول، حيث يمكن أن يتصور الجسم الواحد والمحل الواحد تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، أو حركات لا نهاية لها تكون واحدة بعد واحدة.

كذلك ينقد ابن رشد قول المتكلمين «باستحالة تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية»، وهو ما عبروا عنه بمثال لرجل قال لآخر، لا أعطيك هذا الدينار في اليوم الفلاني، حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها»[2].

(1) ابن رشد: المرجع السابق ص 36 وأيضاً ماجد فخري: ابن رشد ص 81.

(2) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 39.

ويرى ابن رشد أن هذا التمثيل ليس صحيحاً، وخطأ هذا المثال من وجهين:

الوجه الأول: أنهم وضعوا في هذا المثال بداية ونهاية وجعلوا ما بينهما غير متناه، وذلك مستحيل، فهذا التمثيل واضح من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها.

الوجه الثاني: أنه يمكن وجود ما لا نهاية له ويكون صادقاً وهذا يكون على نحوين: إما على جهة الدور مثل الشروق والغروب كلاهما يعقب الآخر، أو على جهة الاستقامة مثل كون الانسان من الانسان، فإن هذا أن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية، وإن كان ذلك بالعرض «فليس يمتنع وان وجد ذلك الفاعل يفعل فعلاً لا نهاية له أن يفعل بآلات متبدلة أشخاصاً لا نهاية لها»[1]

ينتهي ابن رشد من نقده لهذه المقدمات الكلامية المعتمدة على فكرة الجوهر لاثبات حدوث العالم، إلى أن هذه المقدمات لا يمكن أن تكون برهانية، كما أنها لا تليق بالجمهور، بل أنها لا تعدو كونها قياساً جدلياً لا يرقى إلى مستوى البرهان واليقين، وهذا عيب القياس الجدلي إذ إن مقدماته لا يشترط فيها شروط المقدمات اليقينية[2].

فخطأ المتكلمين أنهم اعتمدوا على مقدمات خطابية وطريق جدلي، كان معياره قياس الشاهد على الغائب، أي أنهم نظروا إلى عالم الغيب بمنظار العالم المحسوس، وشبهوا حدوث العالم بتلك الحادثات التي تقع تحت مشاهداتنا، وهذه نظرة خاطئة، لأنه لا يوجد شبه فخلق الله للعالم ليس له مثيل في عالم الحس.

المسلك الثاني: المبررات الشرعية لنفي الحدوث بالمعنى الكلامي

ذهب ابن رشد مع أرسطو إلى القول بقدم العالم وأبديته، إذ لا يعقل عندهما أن يظهر الوجود من العدم، أو ينتهي إلى العدم، وامتاز بأنه حاول أن يدعم مذهبه بأدلة من الشرع.

فيرى ابن رشد أن القول بقدم العالم لا يتعارض مع الشرع، بل يتفق حتى مع ظاهره إذ لا يوجد في النصوص الدينية ما يفيد خلق العالم من العدم، بل هناك ما يفيد وجود مادة قبل خلق كل شيء، بل يرى أن قول المتكلمين بحدوث العالم وخلقه من عدم يخالف ظاهر الشريعة ومن تصفح الشريعة، يجد أن من الآيات ما يخبرنا عن وجود

---

(1) ابن رشد: المرجع السابق ص 40.

(2) د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص 61.

مادة للعالم قبل الخلق وأن نفس الوجود مستمر من الطرفين أي غير منقطع فالعالم قديم بمادته، والزمان مستمر من الطرفين، بمعنى أنه ليس له بداية أو نهاية.

ويذكر ابن رشد عدة آيات تدل على صدق آرائه مثل قوله تعالى: **﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾** (هود: 7) يقتضي ظاهر هذه الآية التسليم بوجود قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزمان قبل هذا الزمان، وهو المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركات الفلك. أما قوله تعالى **﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات﴾** (ابراهيم: 48) يقتضي أيضاً وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود. وكذلك قوله تعالى **﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾** (فصلت: 11) [3] يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء[1].

فابن رشد لم ينكر الخلق، بل فسره بمعنى الكون والفساد حيث ان المادة عنده بها قوة التحول والتغير فيكون الخلق هو أن يتحول الشيء من القوة إلى الفعل، وقد استفاد ابن رشد هذا من أرسطو القائل بأن الأشياء تتكون من هيولى وصورة، والهيولى والصورة النوعية أزليتان، أما الصورة الجزئية المتمثلة في أجسام العالم، فهي تتعاقب على المادة باستمرار فالعالم دائم الحدوث أزلي بينما الله أزلي بدون سبب[2].

فظاهر الشرع يوحي بأن الخلق كان من شيء وفي زمان فكان ظاهر الشرع فيما يخص الخلق يتفق مع الفكر الفلسفي، ولذا لا داعي للتأويل[3] الذي ادعاه الأشاعرة.

ويرى ابن رشد أن هذا المعنى الشرعي والفلسفي هما أقرب إلى تصور العامة، فهو معنى ظاهري يعتمد على التمثيل بالشاهد، ويحتاج إلى تأويل من جانب الفلاسفة، على ألا يخطئوا فيما أخطأ فيه المتكلمون من التصريح به للجمهور، ولذا يرى أن الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى وهو التمثيل بالشاهد، وإن كان ليس له مثل في الشاهد، إذ ليس يمكن للجمهور أن يتصور كنه ما ليس له مثال في الشاهد فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه في زمان، وأن خلقه من شيء إذ كان لا يعرف في الشاهد مكون إلا بهذه الصفة فيجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور، ولذا فقد أخطأ المتكلمون في قولهم إن العالم محدث من غير شيء وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره

---

(1) هذه الآيات يذكرها ابن رشد في فصل المقال ص 13، وأيضاً الكشف عن مناهج الأدلة ص 140.

(2) ابن رشد: مقدمة كتاب الكليات ص 11.

(3) د. زينب الخضيري: أثر ابن رشد ص 230.

العلماء فضلاً عن الجمهور[1] فظاهر الشرع فيما يخص الخلق يتفق مع الفكرة الفلسفية، ولذا لا داعي للتأويل[2] الذي ادعاه الأشاعرة والمتكلمون.

ولعل الخطأ الذي أوقع المتكلمين في الفساد، أنهم لم يدركوا معنى الخلق في غير زمن لأنهم لا يحسنون التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وهناك من يرجع فساد نظريتهم في أنهم اعتمدوا على نظرية غير برهانية وهي نظرية الجوهر الفرد[3].

ويضيف ابن رشد إلى ذلك أيضاً أن لفظ المتكلمين لاثبات الحدوث، هو لفظ مفتعل وغير متواجد في الشريعة، أما ما ذكر في الشرع فكان لفظ الخلق ولفظ الفطور، وهذان اللفظان يصلحان لتصور معنى الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدوث الذي أدى اليه البرهان عند العلماء في الغائب، فكان استعمال المتكلمين للفظ الحدوث والقدم «بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصة الجدليين منهم»[4] أما لفظ الخلق فهو يشير إلى معنى العلة أكثر مما يشير إلى الايجاد في زمان.

وكان لجوء ابن رشد إلى القرآن للرد على المتكلمين ليس فيه عيب، ولذا لا اتفق مع من يعترض على هذا بأنه من المستغرب أن يلجأ ابن رشد إلى ظواهر الشرع في إقامة الدليل على أزلية المادة، لأنه الرجل العقلي الذي يثق بالعقل ويؤمن بصدق نتائجه[5].

ويمكننا أن نرد عليه بأن المتكلمين كما اعتمدوا على مقدمات حاولوا فيها استخدام المنطق والعقل بالاضافة إلى استنادهم على الآية القائلة: «هو الأول والآخر» لجأ ابن رشد كذلك إلى الشرع ليبين لهم أن القول بالأول بالمعنى الكلامي يخالف ما يفهم من الشرع.

يضاف إلى ذلك أيضاً أنه ربما قصد إرضاء الشعور العام السائد لدى الجمهور وقت كان فيه امتهان الفلسفة والخروج عن طابعها المألوف.

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 90, 91.

Wolfson: The philosophy of the Kalam, p. 400.

(2) د. زينب الخضيري: أثر ابن رشد ص 230.

(3) د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ص 87.

(4) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 91.

(5) د. محمد بيصار: الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد ص 51.

المسلك الثالث: المبررات العقلية لنقد الحدوث

ونعرض هنا للاستحالات العقلية التي تنتج من القول بحدوث العالم، فقد كان ابن رشد حريصاً على نقد المتكلمين بسبب عدة دوافع منها أن الغزالي قد سبق وكفر الفلاسفة في قولهم بالقدم، فحاول ابن رشد أن يقرب بين المذاهب القائلة في وجود العالم بحيث لا يؤدي القول بأحدها إلى اتهام المذاهب الأخرى بالكفر أو كما ذهب أصحاب الجوهر أن من نفى الجوهر لا يستطيع أن يدلل على حدوث العالم ووجود الله.

فيرى أن المذاهب جميعها تكاد تكون راجعة إلى الاختلاف في التسمية، فقد اتفق الحكماء مع بعض الأشاعرة في تقسيم الموجودات إلى ثلاثة أصناف، اتفقا في الطرفين، واختلفا في الوسط، والأطراف هي:

الأول: الموجود الذي وجد من شيء غيره، ومن مادة وزمان متقدم عليه، وهذه حال الأجسام، وهذا الطرف اتفق الجميع على تسميته بالحدوث.

الثاني: الموجود الذي لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، واتفق الجميع على تسميته بالقديم وهو الله.

الثالث: وهو العالم، وهذا ما وقع فيه الاختلاف، وهذا الاختلاف وقع للزمان الماضي، فيرى المتكلمون أنه متناه، ويرى ارسطو واتباعه أنه غير متناه، فمن قال إنه متناه، قال إنه حادث بالحقيقة، ومن قال إنه غير متناه سماه قديماً، إلا أن ابن رشد يرى أنه ليس حادثاً بالحقيقة ولا قديماً حقيقياً ذلك أن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة[1].

ويذهب ابن رشد إلى أننا إذا فرضنا أن العالم محدث لزم أن يكون له فاعل محدث، حيث إنه لا يقول بجوهر أزلي إلا ومعه فعله، وأنه محال تصور فاعل كامل دون وجود أفعاله أي لا يمكن تصور الله معطلاً عن فعله، ينتج عنه أننا لا نستطيع أن نصف الله بأنه محدث أو أزلي، لأن كلا الاحتمالين يؤدي إلى شك واستحالة.

فإذا قلنا إنه محدث فلا بد أن يفتقر إلى محدث، وهذا المحدث إلى محدث إلى ما لا نهاية وذلك بطبعه محال، أما إذا قلنا إنه أزلي، فإنه يجب تبعاً لهذا أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث متغير، فإذا قلنا إن فعله يحدث في الزمان، كان هذا خطأ لأنه يؤدى

---

(1) ابن رشد: فصل المقال ص 13.

إلى تغير الذات، فيقول ابن رشد: «والذي لا مخلص للاشعرية منه هو إنزال فاعل أول، أو إنزال فعلٍ له أول، لأنه لا يمكنهم أن يصفوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته وقت عدم الفعل، فهناك لا بد حالة متجددة.. تلك الحالة المتجددة لا بد أن يكون الفاعل لها، أما فاعلاً آخر، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول، أو لا يكون مكتفياً بفعله بنفسه بل بغيره»[1].

أما إذا قبل المتكلمون أن يسلموا بفعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل، ولكن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث، هذا بالاضافة إلى أن الفاعل إذا كان يفعل حيناً ولا يفعل حيناً آخر، فلا بد أن ينشأ في ذهننا سؤال عن العلة التي صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فيسأل أيضاً في تلك العلة، وفي علة العلة ويمر الأمر إلى غير نهاية[2].

فهذا النقد من ابن رشد يقوم على مطلب عقلي، وهو ما المبررات التي دعت إلى هذا التغيير وصيرته على حالة دون حالة أخرى؟ فإذا حدث ثمة شيء فلا بد أن تكون هناك علة تستوجب هذا الحدوث.

فإذا أجاب المتكلمون عن هذا الاعتراض بقولهم إن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة[3] فإن هذا لا يحل الاشكال عنده لأن الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول، وإذا كان المفعول حادثاً وجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً أيضاً لاستحالة صدور حادث عن قديم فيقول: «فليس في الشرع أنه سبحانه مريد بارادة حادثة ولا قديمة»[4].

فالمادة عند ابن رشد قديمة، وليست قديمة بمعنى أن لا علة لها، بل أن القديم يمكن أن تكون له علة، ومن هنا فهو حادث بمعنى أنه معلول، وإن كان قديماً زماناً بمعنى أن حدوثه قد تم منذ الأزل.

فالله علة العالم ويستحيل أن تتأخر العلة عن معلولها كحركة الخاتم في الاصبع، وهو ما سبق أن عرفناه في دليل العلة التامة عند الفارابي وابن سينا.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت جـ 1 ص 65.

(2) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 32.

(3) ابن رشد: المرجع السابق ص 33 وأيضاً تهافت التهافت ق 1 ص 64.

(4) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 90.

يضاف إلى ذلك أن العالم ممكن، وهذا دليل قدمه، فالممكن هو وجود المادة بالقوة، ويأتي الله ليخرج هذه المادة من الامكان والقوة إلى الوجود الفعلي، ففكرة الخلق بالمعنى التقليدي الذي حدده علماء الكلام، مرفوضة عند ابن رشد، حيث إن الخلق عنده بمعنى الايجاد والتكوين، والعالم مستمر في الايجاد منذ الأزل، ولم يبتدع من العدم دفعة واحدة، فالكائنات عنده موجودة دائمة، لم تزل ولا تزال.

كما أن العالم، كما اتفق عليه الجميع ممكن، وهذا أيضاً دليل قدمه، فكل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث، والامكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك، فيلزم ضرورة أن وضع حادثاً أن يكون موجوداً قبل أن يوجد.

ننتهي من ذلك، أن الفلاسفة المسلمين، خاصة الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، قد رفضوا اعتماد المتكلمين على إثبات حدوث العالم بالاستناد إلى فكرة الجوهر الفرد.

وقوبلت الوظيفة الأولى التي استخدم فيها المتكلمون الجوهر ألا وهي حدوث العالم بمعارضة شديدة منهم، اقتصر بعضهم، وهما الفارابي وابن سينا على نقد الحدوث من عدم كفكرة عند المتكلمين، وذهب ابن رشد إلى نقدهم أولاً في المقدمات التي اعتمدوا عليها لاثبات الحدوث وبنيت على فكرة الجوهر الفرد، ثم نقدهم في أن فكرة الحدوث بالمعنى الكلامي لا يمكن أن يكون لها سند شرعي أو سند عقلي.

وبهذا استطاع هؤلاء الفلاسفة أن يفندوا الاستفادة الأولى للجوهر الفرد عند المتكلمين وبعد أن انتهينا من عرض الاستخدام الأول الذي استفاده المتكلمون من فكرة الجوهر الفرد ونقد الفلاسفة لهذا الاستخدام، ننتقل إلى الوظيفة الأخرى التي استخدموا فيها الجوهر الفرد، ألا وهي إثبات وجودَ الخالق، وهو ما سنعرض له في الفصل التالي.



الفصل الثاني

التدليل على وجود الله تعالى باستخدام فكرة الجوهر الفرد وموقف الفلاسفة

يستخدم المتكلمون النتيجة ـ السابقة، وهي ـ حدوث العالم، كدليل لاثبات أن العالم مخلوق وله خالق، فإذا ثبت أن الأجسام محدثة، وكل محدِث فله مُحدث، فالأجسام مفتقرة إلى محدث[1].

وقد اعتنق أبو الهذيل هذه الطريقة لمعرفة الله، متأثراً في ذلك بالأفلاطونية الحديثة التي تقول إننا لا يمكن أن نعرف الاله إلا من آثاره، فأخذ أبو الهذيل في تتبع الأثر الالهي حتى يتعرف بواسطته على وجود الله، فكانت معرفته للطبيعة وسيلة لمعرفة الله.

ثم جاء المتكلمون بعده واستخدموا هذه الطريقة بالاضافة إلى طريق آخر لاثبات وجود الله، ويحدد الرازي مسلك المتكلمين في إثبات وجود الله بطريقتين: إما الحدوث وإما الامكان، ثم يقسم كل مسلك إلى قسمين: اما أعراض أو جواهر[2].

فكان الطريق إلى إثبات وجود الله تعالى هو النظر في أفعاله، فاستدلوا عليه بالعالم وقالوا «تارة العالم محدث وكل محدث له محدث، وقالوا تارة العالم ممكن فله مؤثر»[3].

ويعتبر دليل الحدوث هو الأول في ظهوره في الفكر الكلامي، أما دليل الامكان

---

(1) الملاحمي: المعتمد في أصول الدين ص 21.

(2) انظر الرازي: معالم أصول الدين ص 46:40، الأربعون ص 91,86، وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 466، وان كان الرازي في كتابه المطالب العالية يحدد ستة طرق للاستدلال.

(3) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة مج 1 ص 293.

فلم يظهر بشكله الواضح كدليل مستقل إلا عند الجويني، ثم الرازي الذي غير ما كان معروفاً من قبل عند المتكلمين في أن علة الحاجة إلى الصانع هي الامكان لا الحدوث[1].

ودليل الامكان متأخر في ظهوره عن دليل الحدوث، وقد أخذ به المتأخرون، فيقول: الكستلي (ت: 1090 م) في حاشيته على شرح العقائد العضدية للتفتازاني. ولقد ترك المتأخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدلاً في ذلك»[2].

كما يعقب ابن تيمية على ذلك بأن الرازي المتكلم أخذ بالامكان بدلاً من الحدوث[3]، وإن كنا نضيف اليه الغزالي والشهرستاني، في تفضيل الامكان على الحدوث.

ولعل ما دفع المتكلمين إلى استبدال الحدوث بالامكان هو أن الفارابي وابن سينا، قد نقدا المتكلمين في علة الاحتياج إلى الله ـ وهي علة الحدوث ـ ومثلا الله بالتصور الكلامي على أنه بانٍ للعالم، فإذا انتهى البناء استغنى العالم عن وجوده تعالى، فاستبدل المتكلمون تحت تأثير هذا النقد، الحدوث بالامكان.

وما يهمنا في هذا المجال هو طريقة الحدوث، وخاصة حدوث الجواهر، والأجسام، وقد سبق أن ذكرنا أن الاستدلال بحدوث الأجسام يتضمن في داخله ثبوت الأعراض وحدوثها.

القسم الأول: استخدام الجوهر والجسم لاثبات وجود الخالق عند المتكلمين

وينسب الأيجي هذه الطريقة في الاستدلال بحدوث الجواهر على وجود الله تعالى، لسيدنا ابراهيم عليه السلام، فيقول: «الاستدلال بحدوث الجواهر قبل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه وسلامه حين قال: لا أحب الآفلين»[4] فاستدل على تغير الظواهر الطبيعية على أنها غير صالحة للألوهية، لأن الاله لا بد أن يكون غير متغير ولا حادث.

---

(1) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 80، وان كان هذان الدليلان يختلطان عند البعض.

(2) ص 59.

(3) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص 345.

(4) الجرجاني: شرح المواقف للايجي ص 446.

ويحدد ابن ميمون هذه الطريقة بأنها طريقة كافة المتكلمين مع اختلاف مذاهبهم وأديانهم، فيقول: «أما وجوه استدلالتهم ومقدماتهم في إثبات حدوث العالم أو في إبطال أزليته، فتختلف، لكن الأمر الهام لهم كلهم إثبات حدوث العالم أولاً، وبحدوثه يصح أن الاله موجود»[1].

أما عن كيفية استدلالهم على أن الأجسام لها فاعل أحدثها، هو الله فهو من خلال نقطتين:

أولاً: المحدثات لها فاعل

وفيه يعتمد المتكلمون على النتيجة القائلة أن كل حادث له محدث، أو كل فعل له فاعل وينسب الرازي هذه الطريقة إلى بعض المعتزلة قائلاً: الاستدلال بالحدوث على الفاعل هو مذهب أبي علي وأبي هاشم والقاضي وأصحابهم من المعتزلة»[2] إلا أننا نقول إنه ليس فقط مذهب هؤلاء من المعتزلة، بل مذهب الأشاعرة المتقدمين، مثل الباقلاني والاسفراييني والبغدادي، والجويني بل مذهب الماتريدية أيضاً.

ويستخدم المتكلمون هنا قياس الشاهد على الغائب، لاثبات أن كل فعل لا بد له من فاعل وهذه تعد عندهم معرفة ضرورية أولية، حيث إنه من الثابت أن كل فعل له فاعل، وكل حادث له محدث.

ويذهب القاضي عبد الجبار إلى أن إرجاع حدوث الأجسام إلى محدث مأخوذ من التشبه بالأفعال الانسانية، حيث إن تصرفاتنا في الشاهد محتاجة الينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت الينا لحدوثها، وكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدوث، فيجب احتياجها إلى محدث فاعل[3].

وقياس الشاهد على الغائب، يحتاج في تقريره إلى أربعة أركان، وهي الأصل والفرع والعلة والحكم، أما الأصل هو كون العبد محدثاً لأفعال نفسه، والفرع هو العالم، والحكم هو الاحتياج إلى الفاعل، والعلة هي الحدوث.

---

(1) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 187.

(2) الرازي: المطالب العالية جـ 1 ص 210.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 118، النيسابوري: في التوحيد ص 396.
Danial Gimaret: Les usul Al Hamsa, p. 80.

ويتفق المتكلمون مع قاضي القضاة في هذا الاستشهاد، أي المقارنة بين أفعالنا على وجود أنفسنا واستخدام هذا في إثبات وجود الله، ذلك أن إثبات المحدث في الغائب لا يكون إلا بعد إثباته في الشاهد[1]، ولما كانت أفعاله تعالى تدل عليه، لأنه لا يرى ولا يدرك بشيء من الحواس فطريق العلم به ما نعلمه فعلاً له[2] فالدليل عليه تعالى ليس إلا أفعاله[3].

فوجود الأفعال الطبيعية، مثل خلق العالم دليل على وجود خالق لها فقالوا: لا بد لهذا العالم المحدث من مصور محدث، والدليل على ذلك أن الكتاب لا بد له من كاتب، ولا بد للصورة من مصور، وللبناء من بناء، وأنا لا نشك في جهل من أخبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب وصياغة لا من صائغ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها[4] فالحوادث كلها لا بد لها من صانع[5].

وهذه المقدمة القائلة باحتياج المفعول إلى فاعل أو احتياج المحدث إلى مؤثر مقدمة ضرورية تعرف من بداهة العقل لأن من «جوز حدوث ذلك البناء لا عن فاعل وبانٍ كان محكوماً عليه بالجنون[6]. أو كما يقول النيسابوري إن «حاجة التصرف إلى المتصرف... ضروري، أو جار مجرى ما هو ضروري[7].

وهذا الدليل يستند إلى مبدأ السببية الفاعلة، لأنه لا يتصور وجود صناعة بدون صانع، فكان منهج المتكلمين في ذلك منهجاً طبيعياً، وكانت نقطة البداية هي التأمل في العالم ونظامه باعتبار أنه فعل للخالق، ومن ثم فهو دليل يدل عليه بحيث يكون الابتداء من المخلوق والانتهاء بالخالق.

ويعتقد المتكلمون أن هذا الدليل لا يختلف عن الأدلة المذكورة في القرآن، التي تدعو إلى النظر في العالم، صنعه ونظامه للاستدلال على الخالق وأن هذا الدليل القرآني

---

(1) النيسابوري: في التوحيد ص 303.

(2) القاضي: فضل الاعتزال ص 346.

(3) الملاحمي: المعتمد في أصول الدين، ص 65.

(4) الباقلاني: التمهيد تحقيق الخضيري ص 45,44، الانصاف ص 31,18، البغدادي: أصول الدين ص 69، البزدوي: أصول الدين مسألة 11 ص 18 وأيضاً: البياضي: إشارات المرام ص 96.

(5) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 199، وأيضاً: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 24.

(6) الرازي: الأربعون ص 90، وأيضاً: كمال بن الهمام: المسامرة بشرح المسايرة ص 17.

(7) النيسابوري: في التوحيد ص 340.

كثيراً ما يلفت أنظار الناس إلى التأمل في ملكوت السموات والأرض فيما يجري فيهما من اتقان وإحكام لكي يهتدوا بذلك إلى وجود مبدع هذا الكون فيقول الله تعالى: ﴿**أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض**﴾ (الأعراف: 185) وقوله تعالى ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم**﴾ (فصلت: 53) وغيرها من آيات.

وقد استفاد المتكلمون من المنهج القرآني جملة بالنظر في العالم، وأضافوا اليه بعد ذلك مقدماتهم من القول بالجوهر الفرد وحدوث الأجسام والأعراض «فبحدوث الأعراض يصح حدوث الأجسام، وبحدوث الأجسام يصح وجود الباري سبحانه»[1] حيث إن حدوث شيء من غير احداث محدث مستحيل[2].

ثانياً: فاعل العالم هو الله تعالى

بعد أن أثبت المتكلمون أن العالم حادث، وأن كل حادث له محدث، يثبتون بعد ذلك أن هذا المحدث هو الله تعالى، وهذه قضية استدلالية.

ولكي يثبتوا وجوده تعالى محدثاً للعالم، يثبتون أن هذه الحوادث لا تكون حادثة بنفسها ولا قديمة، وإنما تكون محدثة لفاعل خارج عنها ويقدمون للاستدلال على هذا عدة أدلة[3]:

1 - أننا نعلم بتقدم بعض الحوادث على بعض، أو تأخر بعضها عن بعض، فلا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه، لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو من جنسه، وكذلك المتأخر، فكان هذا دليلاً على أن له مقدماً قدمه، وعاجلاً عجله في الوجود.

2 - أن الأشكال والصور التي نراها مختلفة فهي أحياناً مربعة أو مدورة، وهذا الشكل لا يكون لها من نفسها، بل تحتاج إلى مرجح لها، وهنا يقحم الباقلاني فكرة الجواز، ويوضح بها أن الأشياء في ذواتها قابلة لصور وكيفيات مختلفة

---

(1) البلخي المقدسي: البدء والتأريخ جـ 1 ص 71.

(2) البزدوي: أصول الدين ص 18.

(3) أنظر هذه الأدلة عند الباقلاني: الانصاف ص 32,31، التمهيد تحقيق الخضيري ص 45، الاسفراييني: التبصير في الدين ص 136، البغدادي: أصول الدين ص 69، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 119، الماتريدي، التوحيد ص 18,17، البزدوي: أصول الدين ص 18، كمال بن الهمام: المسامرة ص 18,7، التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص 59,58، وأيضاً: المقدسي: البدء والتأريخ جـ 1 ص 64.

فكان اختصاصها بصورة معينة دون أخرى يفترض مخصصاً أو مرجحاً أوجب اختصاصها بهذه الصور، وهذه الصيغة تمثل الصيغة الأولى لدليل الجواز والامكان التي ستظهر بشكل أوضح بعد ذلك عند الجويني في الرسالة النظامية.

3 ـ أن هذه الموجودات لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها حيث إن منها الجماد الذي لا فعل له، والأعراض التي تستحيل أن تبقى زمانين، فلا تجوز أن تكون هذه الجمادات والأعراض فاعلة لنفسها ولا لغيرها، حيث شرط الفاعل أن يكون حياً قادراً فبطل كونها محدثة لنفسها بل لها محدث أحدثها وهو الله.

ثالثاً: ما يستدل به على وجود الله، الجواهر فقط أم الجواهر والأعراض؟

وقع الاختلاف بين المتكلمين بعضهم وبعض في هذا الدليل، كما وقع الاختلاف بينهم وبين فرقة أخرى وظهرت هذه الاختلافات في اختلافين رئيسيين:

أ ـ الخلاف الأول

وقع بين المعتزلة والأشاعرة، فقد اختلفا في أيهما يستدل به على وجود الله من العالم، هل هي الجواهر فقط أم الجواهر والأعراض معاً، وقد انقسموا في ذلك إلى فريقين:

ـ فريق يمثله المعتزلة، قالوا: إن الجواهر أو الأجسام هي الدالة على وجود الله ولذا اعتبرها القاضي عبد الجبار أفضل طريقة وسماها بالطريقة المعتمدة في معرفته تعالى ويرجع أهمية الاستدلال بالأجسام إلى وجهين:

1 ـ أن الأجسام ثابتة بالضرورة على سبيل الجملة والتفصيل وليس الأعراض كذلك.

2 ـ أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العلم بحدوث الأجسام، ويعتبرها المعتزلة من أهم الواجبات على المكلفين حيث إن العلم بحدوث العالم هو أحد أبواب العلم بالتوحيد[1] وهو الطريق إلى معرفة الله تعالى، فما كان من باب الجواهر فهو دليل على الله تعالى لا محالة لتعذره على القادر، وما كان من باب الأعراض فإنه منقسم[2].

---

(1) القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد تحقيق د. محمد عمارة جـ 1 ص 173.

(2) القاضي عبد الجبار: المجموع عن المحيط بالتكليف ص 37، وأيضاً: الملاحمي: المعتمد في أصول الدين ص 69.

ولذا يقسم القاضي المحدثات إلى نوعين:

أ ـ ما يدخل في مجال القدرة الانسانية، وهذه الأعراض المحدثة لا تقوم دليلاً أو برهاناً على وجود الله، مثل العلم الذي يدخل في دائرة القدرة الانسانية، ويضيف اليها عشرة أنواع من الأعراض خمسة من أفعال الجوارح بالاضافة إلى خمسة من أفعال القلوب[1].

ب ـ أو أفعال محدثة فوق القدرة الانسانية ولا تقع في امكانها كالجواهر والأجسام عامة وعدد من الأعراض[2].

ولذا افترض المعتزلة أنه لو جاز «أن يوجد شيء من الأجسام لا من خلق الله لجاز أن يوجد عارياً من دلالة عليه»[3] فما يستخدمونه لاثبات وجود الله هو حدوث الأجسام، وهذا يرجع عندهم إلى أن الأجسام هي فعله تعالى وحده، أما الأعراض فقد تكون من فعل الله أو فعل الانسان.

أما الأشاعرة، فكانت على العكس من ذلك، فقالت إن الأجسام والأعراض كلاهما دال على وجود الله، وفعل من أفعاله، وكان لهذا الاختلاف بينهما أثره في القول بالاستطاعة والمقدرة الانسانية وحدودها عند كل منهما.

وينقد الأشاعرة بعض المعتزلة في قولهم إن بعض الأعراض لا تدل على وجود الله، ويذكر البغدادي قولاً للفوطي في هذا المجال، ويعتبره من فضائحه قائلاً: «من فضائح الفوطي أن الدليل على الله تعالى يجب أن يكون محسوساً، والأجسام محسوسة فهي الأدلة على الله تعالى والأعراض معلومة بدلائل نظرية، فلو دلت على الله تعالى لاحتاج كل دليل منها إلى دليل سواه لا إلى نهاية»[4].

ويبرر الخياط هذا القول من الفوطي أنه كان يزعم أن الأدلة على وجود الله لا بد أن يعرف وجودها باضطرار، أما الأعراض فهي عنده يعرف وجودها باستدلال ونظر، والأدلة التي يرى أنها صالحة للاستدلال على وجود الله هي الأجسام التي يعرف وجودها

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 89.

(2) هذه الأعراض هي ثلاثة عشر عرضاً مما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا ـ شرح الأصول ص 90.

(3) البلخي المقدسي: البدء والتأريخ جـ 1 ص 71.

(4) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 98، وأيضاً الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 72.

حساً ومشاهدة[1] أما الأشاعرة فاعتبروا أن الجوهر والعرض أو الأجسام وما يظهر بها من أعراض جميعها دالة على وجود الله باعتبار أنها فعل من أفعاله.

ب ـ الخلاف الثاني

تدور الفكرة الأساسية عند الأشاعرة في هذا الخلاف على أن كل من قال بقدم الأجسام لا يستطيع أن يدلل على وجود الله.

وينسب الأشاعرة القول بقدم العالم لأهل الطبائع، وهم القائلون إن الطبائع قديمة وإنها تفعل بأنفسها، وليس بفعل فاعل غيرها، ويضيف الأشاعرة إلى هؤلاء بعض المعتزلة القائلين بالتولد، وقد نقدهم الأشاعرة في أكثر كتبهم[2].

وسبق أن نسب بعض الأشاعرة إلى المعتزلة أنهم قالوا بقدم العالم بناء على قولهم بشيئية المعدوم، حيث إن الشحام[3] من المعتزلة، وبعض معتزلة البصرة، قالوا إن الحدوث هو خروج الشيء من العدم إلى الوجود، وإن الأشياء متميزة في العدم، فيذكر عنهم البغدادي قولهم، «إن الحوادث قبل حدوثها أشياء، وشيئية الأشياء أعيان[4].

كذلك يتهمهم الماتريدي بأنهم قالوا بقدم العالم بناء على فكرة المعدوم، فيقول: قالت المعتزلة المعدوم أشياء، وشيئية الأشياء ليست بالله[5]، بل يربط الماتريدي بينهم وبين الدهرية، ويرى أنهم وافقوهم في قولهم إن طينة العالم قديمة[6].

وباثبات الأشاعرة والماتريدية للقول بقدم العالم[7] لبعض المعتزلة، كان في ذلك استحالة الاستدلال على وجود الله باستخدام الأجسام.

---

(1) الخياط: الانتصار ص 59.

(2) أنظر نقد الأشاعرة لأهل الطبائع في كتاب التمهيد للباقلاني ـ تحقيق الخضيري ص 52، البغدادي: أصول الدين ص 69,68، الجويني: الارشاد ص 28، الرازي: المحصل ص 153، وغيرها من الكتب. كما ينسب القول بالطبائع الى معمر من المعتزلة.

(3) الشحام: هو يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام من طبقة أبي الهذيل.

(4) البغدادي: أصول الدين ص 70 ,71.

(6) (5) الماتريدي: التوحيد ص 86.

(7) انظر الاتهام الذي وجه للمعتزلة في الكتب الآتية: الباقلاني، الانصاف ص 16,15 الاسفراييني: التبصير في الدين ص 78,60، الرازي: مناظرات في ما وراء النهر ص 25، المحصل ص 39-43، الأربعون ص 68,53 معالم أصول الدين ص 9-11، رسائل أخوان الصفا جـ 4 ص 52، البلخي المقدسي: البدء والتأريخ جـ ص 38، وأيضاً ابن حزم: الفصل جـ 5، ص 27.

إلا أننا نرى أن اتهام الأشاعرة والماتريدية للمعتزلة هو اتهام خاطىء، وإذا كان هذا الاتهام مبنياً على فكرتين الأولى التولد، والثانية شيئية المعدوم فسنعرض لما نراه أقرب إلى الصواب.

بالنسبة لفكرة التولد، فالمعتزلة لا ينفون أن أكثر الأفعال منسوبة إلى الله، ولكنهم - كما سبق أن ذكرنا - يفرقون بين أعراض في مقدور الانسان، وأخرى لا يقدر عليها سوى الله تعالى.

كما أن المعتزلة القائلين بالتولد، قد نقدوا أصحاب الطبائع، فالقاضي عبد الجبار، على سبيل المثال، يعيب عليهم قولهم أن يكون الجسم بفعل الطبع، ويرى أن القول بالطبع يعد قولاً غير معقول[1].

كذلك ينقد النيسابوري من المعتزلة، من يقول بأن الجسم قد أحدث نفسه، إذ لو كان محدثاً لنفسه، لوجب أن يكون قادراً قبل إحداثه، وهذا يقتضي كونه قادراً في حال العدم والمعدوم لا يجوز أن يكون قادراً[2] فثبت بهذا أن الجسم لا يجوز أن يكون محدثاً لنفسه، ووجب أن يكون محدثه غيره[3].

يتبين لنا هنا ظلم الاتهام الذي وجه للمعتزلة في أن فعل الأجسام من نفسها، وأنها ليست بفعل الله أو أنها قديمة.

أما بالنسبة للفكرة الثانية، وهي أن القول بشيئية المعدوم، تؤدي بالمعتزلة للقول بقدم العالم، فهو أيضاً اتهام خاطىء - كما سبق أن ذكرناه في الفصل السابق، - وأيضاً ما سنذكره في الفصل الرابع فالقول بالمعدوم عند بعض المعتزلة يتعلق فقط بالعلم الالهي، وليس بالوجود الفعلي للاشياء، ولو كان صح ما قاله الباحثون من إضمار المعتزلة لقدم العالم، أو مادة العالم تحت غطاء مقالتهم عن المعدوم، لكن في هذا هدم خالص لمبدأ التوحيد عندهم، القائل إن القديم لا يصح أن يكون أكثر من واحد.

ننتهي من هذا إلى أن أصحاب الجوهر سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو ماتريدية

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 119 وأيضاً: مختصر أصول الدين ص 179.

(2) النيسابوري: في التوحيد ص 365.

(3) النيسابوري: المرجع السابق ص 367، وأيضاً عبد الجبار: مختصر أصول الدين ص 179.

استخدموا حدوث الجواهر والأجسام لاثبات أنها مخلوقة، ولها خالق هو الله تعالى.

وهذا الدليل الذي ساقه أصحاب الجوهر الفرد لاثبات وجود الله نجده موجوداً في أغلب كتبهم باعتبار الجوهر الفرد مقدمة لأصل من أصول التوحيد، ألا وهو إثبات وجود الخالق.

وقد غالى بعض متأخري الأشاعرة فجعلوا معرفة الجوهر الفرد أمراً لازماً لمعرفة الله تعالى، ورتبوا على الجهل به الجهل بالله، وهو ما يذكره عنهم ابن رشد قائلاً: «لقد بلغ عند نظارهم في هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها في كتبهم»[1].

في حين أن البعض قد أشار إلى أهمية معرفة الجوهر لاثبات حدوث العالم، ووجود الخالق حيث إن أهم واجب يكلف به المسلم هو النظر والاستدلال بالمصنوعات على وجود الصانع[2].

واتفق أكثرهم على أن هناك صلة بين القول بحدوث العالم ووجود الخالق، بمعنى أن العالم إذا كان حادثاً فلا بد له من محدث، وقد وافقهم الكندي من الفلاسفة، وإن كان قد رفض الجوهر الفرد إلا أنه يوافقهم على أن القول بحدوث العالم يؤدي إلى القول بوجود اله علة خالقة للكون[3].

رابعاً: استخدام الجوهر الفرد لاثبات صفاته تعالى

سنعرض الآن بايجاز إلى كيفية استخدام المتكلمين للجوهر الفرد لاثبات صفات الله تعالى[4]، فهم بعد أن انتهوا من إثبات وجود محدث لهذا العالم، وأن الأجسام لا تكون فاعلة لنفسها بل لا بد أن يحدثها فاعل خارج عنها ومخالف لها، هذا الفاعل هو الله القديم المخالف لهذه الحوادث.

وكما استخدم المتكلمون العالم الطبيعي والجوهر الفرد لاثبات وجود الله،

---

(1) ابن رشد: فصل المقال ص 25.

(2) البياضي: إشارات المرام من عبارات الامام ص 84.

(3) انظر الكندي: رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ضمن رسائل فلسفية جـ 1 ص 201 وأيضاً: Ivry: Al Kindi's Metaphysics, p. 26.

(4) موضوع الصفات موجود في أكثر الكتب الكلامية بعد الاستدلال على وجود الله.

استخدموه كذلك لاثبات صفاته تعالى ومخالفته لمخلوقاته، فإذا كان طريق العلم بالله فعله، فكذلك طرق العلم بأوصافه[1].

ولايضاح ذلك علينا أن نرجع إلى ثلاث من صفات الله، وهي صفات القديم والعالم والقادر وكيف استفادوا من الجوهر لتوضيح خاص لمعنى الصفتين الأخيرتين.

وسنتناول بايجاز صفة «القديم»، فكان بحث أصحاب الجوهر في العالم لبيان أوصاف الصفة المضادة لصفة «القديم»، وهي «الحادث»، والمفكرون المسلمون جميعاً، لا أصحاب الجوهر فقط يحصرون صفة القديم في الله وحده، بل العقائد الدينية غير الوثنية تأخذ بهذا الحصر.

فاستخدم المتكلمون العالم الطبيعي لتنزيه الله تعالى عن مشابهته، فالعالم حادث لأن الله قديم، والعرض في محل والجوهر في حيز، لأن الله ليس في محل وغير متحيز، والعالم فان والله باق، والعالم له بداية من ناحية الزمان والمكان، والله لا أول له زماناً ووجوداً. فكل ما يقال في وصف العالم ينزه الله تعالى عن مشابهته، فالفاعل للجواهر يجب أن يكون مخالفاً لطبيعة الجوهر والجسم، وإلا انطبق عليه أحكامها، فما يثبتونه للاجسام والأعراض ينفونه عنه تعالى.

ولكن ما يهمنا هنا هو رفض أكثرهم لوصفه تعالى بأنه جزء لا يتجزأ، وهو ما سبق أن ذكره بعض المتكلمين، ومنهم الجبائي، حين وصف الله بأنه واحد بمعنى أنه لا يتجزأ ولا يتبعض وقد نقده قاضي القضاة، لأن هذا الوصف ليس بمدح له لمشاركة سائر الأشياء له فيه[2].

ونعتقد أن الدافع وراء البحث في حدوث العالم عند المتكلمين ومحاولة استخدامه لاثبات وجود خالق، على الرغم من أن الآيات القرآنية مليئة بالأدلة التي تقنع بوجوده، أن الدافع الأساسي هو إثبات وجوده تعالى بالنسبة لفرق واجهت المسلمين، بعد الفتح الاسلامي، ودخول فرق غير إسلامية في رقعة الدولة، وانفتاح العقلية الاسلامية على ثقافات جديدة، فكانت محاولة المتكلمين استخدام هذه الأفكار من جوهر وعرض وجسم لاثبات العقيدة لغير المؤمن في المقام الأول.

---

(1) النيسابوري: في التوحيد ص 457.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 4، الرؤية ص 241.

يضاف إلى ذلك أن الفلسفة اليونانية عند ترجمتها وأخذ الفلاسفة المسلمين بها أدخلت إلى الفكر آراء عدها المتكلمون مخالفة لوجهة نظرهم فكان اعتمادهم على الجوهر الفرد أيضاً محاولة دفاعية بالاستناد إلى تصور عقلي للدفاع عن آرائهم ضد الفلسفة اليونانية والاسلامية في المقام الثاني.

وكان لنظرية الجوهر الفرد وظيفة لخدمة تصور معين لبعض الصفات الالهية، ومن أهمها صفتا القدرة والعلم، ولذا سنخصص لكل منهما فصلاً قادماً.

القسم الثاني: نقد الفلاسفة

لقد لاقت طريقة المتكلمين في إثبات وجود الله تعالى عن طريق إثبات حدوث العالم المبني على الجوهر الفرد، معارضة شديدة، هذه المعارضة لم تكن وقفاً فقط على من قال بقدم العالم من فلاسفة الاسلام، مثل الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، بل وجهت اليهم أيضاً من آخرين.

وسبق أن صنفنا نقد الفلاسفة للمتكلمين في حدوث العالم إلى اتجاهين، الأول يمثله الفارابي وابن سينا لتماثل أفكارهما، والثاني يمثله ابن رشد، فكذلك سوف نقسمهم هنا إلى مثل هذين الاتجاهين، اتجاه يمثله الفارابي وابن سينا، وآخر يمثله ابن رشد.

أولاً: نقد الفارابي وابن سينا

اتفق الفارابي وابن سينا على نقد طريقة المتكلمين في البرهنة على وجود الله تعالى لأنها ـ تعد في نظرهما ـ برهنة خاطئة، حيث اعتمد المتكلمون في إثباتها على مقدمات شائعة بلا برهنة. مأخوذة من بادى الأمر المشترك من غير أن يمحصوها، فيذكر عنهم ابن سينا أنهم «قوم من أصحاب النظر سلكوا الطريق إلى معرفة الأول من المعلومات، فقالوا: إن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، والأعراض محدثة فهي إذن محدثة، وقالوا كل جسم محدث ولا يصح أن يكون الأول جسماً، وهذه الحجة مع اختلالها وفساد مقدماتها غير مرتضاة في معرفة الحق»[1]. فكان خطأ المتكلمين الأول ـ عندهما ـ هو الاعتماد على مقدمات لا برهنة عليها.

---

(1) ابن سينا: التعليقات ص 37.

أما الخطأ الثاني: فيرجع إلى اختلاف طريقة كل من الفارابي وابن سينا في التدليل على وجود الله عن طريقة المتكلمين.

فإذا كانت طريقة المتكلمين تعتمد على الاستدلال بالعالم المحدث من عدم على وجود محدث له هو الله تعالى، أي الاستدلال بالمخلوق على وجود خالق له، لكن هذا الطريق لم يرض به الفارابي، وابن سينا لأنه طريق لقوم وصفوهم بأنهم لن يرتفعوا كثيراً عن طريق العامة في الاستدلال.

فدليل المتكلمين دليل كوزمولوجي يبدأ من العالم إلى الخالق، أو من المعلول ليصل إلى العلة، أما الدليل الذي يفضله الفيلسوفان هنا فهو على العكس من ذلك، فهو يبدأ من الوجود نفسه أي من العلة الأولى للوجود ويهبط منها إلى الموجودات، وهو الدليل الانطولوجي، فطريقة إثبات وجود الله تختلف عند كل منهما.

فالاستدلال على وجود الخالق قد يكون من وجهين: أحدهما الوجود، والثاني الموجود، الأول هو الاستدلال بالوجود نفسه فهي طريقة المدققين من الفلاسفة، أما الاستدلال عليه بالموجود فهو الاستدلال عليه بأفعاله فهي طريقة المتكلمين[1].

وهذا ما يؤيده ابن خلدون حين يفرق بين طريق الفيلسوف وطريق المتكلم بأن «نظر الفيلسوف في الالهيات هو نظر في الوجود المطلق، وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجود»[2].

ويوضح الفارابي خطأ طريقة المتكلمين في العلم والاستدلال على الله، بأن يقسم أصناف العلم وتصوراته إلى تصورين: تصور يؤدي إلى تصور آخر يتقدمه، وتصور ينتهي إلى تصور يقف عنده ولا يتصل بتصورات أخرى، ويرى أن القول بأن العالم محدث هو تصور ما لا يتم إلا بتصور آخر يتقدمه، أما القول بالوجوب والوجود والامكان، فهي تصورات لا حاجة بها إلى تصور شيء قبلها يكون مشتملاً بتصورها[3] حيث إن الوجوب والامكان معان عقلية.

فنقد الفارابي وابن سينا للمتكلمين جاء من اختلاف طريقة اثبات كل منهما

---

(1) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة مج 1 جـ 3 ص 294.

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1048.

(3) الفارابي: عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية ص 56.

لوجود الله فيرى المتكلمون أن النظر في أحوال العالم إثبات لوجود الله، فاستندوا إلى الحدوث مستدلين على الخالق بمخلوقاته، في حين أن الفيلسوفين يذهبان إلى أن الأفضل هو النظر في ذاته تعالى واستندا في ذلك إلى فكرة الامكان.

ويحدد الفارابي هذين الطريقين لمعرفة الباري في قوله: «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن هذا ذاك وتعرف بالصعود أن هذا هذا»[1].

فالخطورة التي يخشاها الفارابي من طريقة المتكلمين، أن طريقتهم، يختلط الأمر فيها، لذا لا يرتضيها طريقاً لمعرفة الخالق حق المعرفة.

أما الطريق الثاني، وهو الذي يفضله الفارابي وابن سينا، يكون بتأمل عالم الوجود المحض على أساس فكرة الوجود والوجوب، وهي معان مركوزة في الذهن يدركها العقل عن غير توسط معان أخرى فيصفها الفارابي بأنها معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن[2].

كما يذكر ابن سينا أفضلية هذا الطريق على طريق المتكلمين بقوله: «تأمل كيف لم يحتج بياناً لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو موجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود»[3] فطريقة اثباته أنه تعالى العلة الأولى، أو أنه علة الممكنات.

ويعتمد الفارابي وابن سينا على سند شرعي يوضحان به وجود هذين الطريقين لمعرفة الخالق، وهو في قوله تعالى: **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾** [4].

---

(1) الفارابي: فصوص الحكم ضمن الثمرة المرضية فص 14 ص 66.

(2) الفارابي: عيون المسائل ص 56.

(3) ابن سينا: الاشارات ق 4,3، ن 4 ف 29 ص 482، دي بور: تاريخ فلاسفة الاسلام ص 180. Afnan: Avicenna, p. 175.

(4) السورة فصلت، آية 53، يذكرها الفارابي في فصوص الحكم ص 66، ويذكرها ابن سينا في: الاشارات ن 4 ف 29 ص 482 وانظر شرح الشيرازي على الشفاء ص 19,18.

فالشطر الأول من الآية ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم**﴾ هو طريق المتكلمين والحكماء الطبيعيين الذين يستخدمون من النظر في الوجود أدلة على وجود الصانع.

والشطر الثاني من الآية ﴿**أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد**﴾ يمثل طريق الحكماء الالهيين، ويعده ابن سينا أوثق الطرق لأنه «حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه فمعرفته تعالى هي معرفة أولية من غير اكتساب»[1].

وهو ما يذكره الشيرازي، ويصفه بأنه طريق الصديقين الذين «ينظرون بنور الله في جميع الأشياء ويستشهدون بالحق على ما سواه لا بغيره عليه﴾[2].

فالطريق المسلوك لمعرفة الباري ـ عندهما ـ أننا جئنا فقسمنا الوجود إلى الواجب وغير الواجب ثم قسمنا الواجب إلى ما هو بذاته، والى ما ليس بذاته، وقسمنا غير الواجب إلى ما هو غير واجب بذاته الذي هو الممتنع، والى ما هو غير واجب لا بذاته وهو الممكن[3] فكلها عبارة عن قسمة عقلية محضة، وليس لها صلة بالموجودات الطبيعية المحسوسة.

كذلك يختلف ابن سينا في البرهنة على المتكلمين عندما يفرق بين الوجود والماهية، ويرى أن وجود الشيء يختلف عن ماهيته[4] ففي وسعنا أن نتصور شيء دون أن نعرف هل هو موجود أم لا؟ فالوجود عرض من أعراض الذات، وليس مقوماً لها، وذلك فيما عدا الباري جل شأنه الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته، فهو الضروري الذي يملك وجوده ماهيته[5]، أما في الموجودات، فيكون الوجود عرضاً مضافاً اليها.

ذلك أن واجب الوجود عند الفارابي وابن سينا لا ماهية له مثل ماهية الجسم، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نقيم البرهان على وجوده كما نقيم البرهان الفعلي على وجود الأشياء فلا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء، فهو لا يعرف إلا من ذاته كما

---

(1) ابن سينا: الاشارات ص 283.

(2) الشيرازي شرح الشفاء ص 19.

(3) ابن سينا: التعليقات ص 162.

(4) Arlerry: A. J.: A vicenna on Theology, p. 27.

(5) Nasr S.H.: An Introduction to Islamie.

في قوله تعالى: ﴿شهد الله انه لا إله إلا هو﴾[1] فبراهين هذا المسلك مأخوذة من مقدمات ضرورية دائمة على الاطلاق لا أنها ضرورية بحسب وقت ما وذات ما.

ثانياً: نقد ابن رشد

كما رفض الفارابي وابن سينا دليل الحدوث الكلامي، ونقدا طريقتهم في إثبات وجود الله، كذلك رفض ابن رشد هذا الدليل، ولكن من منطلق مخالف تماماً لما صدر عن الفارابي وابن سينا.

وكان دافع ابن رشد من نقد المتكلمين، أن دليلهم لا يعد من الأدلة الشرعية أو البرهانية هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، كان الغزالي قد سبق أن نقد في كتابه (تهافت الفلاسفة) آراء الفلاسفة القائلين بقدم العالم، ورأى أن قولهم بقدم العالم لا يتفق مع إثبات وجود الخالق[2]، فجاء ابن رشد ليرد عليه فيقر بقدم العالم ويثبت وجود الله، وأنه ليس هناك تلازم بين القضيتين.

وهذا ما دفع ابن طفيل في كتابه (حي بن يقظان) إلى أن يصرح أن كلا الموقفين القدم والحدوث يؤدي إلى تصور فاعل للعالم فيقول: «صح على الوجهين جميعاً ـ القدم والحدوث ـ وجود فاعل غير جسم هو علة لكل جسم، وهي معلولة له سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط، فإنها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل[3].

ويتفق ابن ميمون مع ابن طفيل في أننا يمكن أن نثبت وجود الله سواء باثبات أن العالم حادث أو قديم ذلك أن العالم إذا كان محدثاً فله محدث هو الاله، وإن كان قديماً فيلزم ضرورة أنه غير أجسام العالم كلها، وهو واحد دائم، سرمدي لا علة له فهو الاله فيحصل البرهان على وجود الله سواء كان العالم قديماً أو محدثاً[4].

وهذا أيضاً ما دفع الشيخ محمد عبده إلى رفض اتهام من قال بالقدم بأنه ينفي

---

(1) ابن سينا: التعليقات ص 70، السورة: آل عمران آية 18.

(2) Ahyman and J. Walsh. Philosophpy in Middle Ages, p. 273.

(3) ابن طفيل: حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص 170 ,171، عمر فروخ: ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ـ بيروت سنة 1946 مطبعة النجمة ص 14، د. عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل ص 40، وأيضاً د. ماجد فخري: مختصر تاريخ الفلسفة العربية ص 119.

(4) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 188.

وجود الاله أو أنه كافر، قائلاً: «فلا أقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا وأنكروا ضروباً من الدين، وإنما أقول إنهم قد أخطأ ما في نظرهم ولم يسددوا مقدمات أفكارهم، ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد، ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ولم تجب عصمته، فهو معرض للخطأ ولكن خطؤه عند الله واقع موقع القبول»[1].

ونرى أن نقد ابن رشد للمتكلمين هنا يعتمد على نقدهم من وجهين الأول: نقد نظريتهم في الاستدلال، والثاني: نقد أدلتهم، باعتبارها ليست من الأدلة الشرعية المذكورة في القرآن ولا هي من الأدلة البرهانية التي قال بها الفلاسفة، ويقصد هنا أرسطو ودليله القائل بالحركة، وذلك من خلال نقطتين:

النقطة الأولى

ينقد ابن رشد أولاً طريقة المتكلمين، حيث إنهم ذهبوا إلى أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل، لكنهم سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية، لأنهم اعتمدوا على القول بالحدوث المبني على الجوهر الفرد، وهي طريقة صعبة على الحكماء فهمها فما بال بالجمهور.

فطريق المتكلمين لا يؤدي إلى البرهان، لأن طريقتهم ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، لأنهم أهل جدل لا برهان، فقد آمنوا بآراء معينة بناء على مقدمات سبق أن قالوا بها، وكانت وظيفتهم بعد ذلك إثبات صحة هذه المقدمات، سواء تم هذا الاثبات عن الطريق الجدلي أو الخطابي بحيث أصبحت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها[2].

ويضيف ابن رشد أيضاً: أن هذا الطريق يخالف طريق الشرع الذي هو عام ومشترك بين الناس، فهو طريق بسيط تكون مقدماته قليلة من جهة، يقينية من جهة أخرى، فتكون نتائجها بسيطة وغير مركبة.

فالمتكلمون ـ فيما يرى ابن رشد ـ يستخدمون مقدمات طويلة مركبة من أصول متنوعة ومتشعبة، وهذه المقدمات لا يستعملها الشرع في تعليم الجمهور «فما يسلكه الشرع في التعليم هي الطرق البسيطة، إلا أن المتكلمين قد أولوا ما جاء به الشرع تأويلاً

(1) محمد عبده: تعليق على كتاب شرح العقائد العضدية للدواني، ص 181.

(2) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة مج 1 ص 44,43، وأيضاً د. عاطف العراقي: المنهج النقدي ص 52.

خاطئاً، فغيروا ما في الشرع من المعاني الأصلية، ومن يغير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية»[1].

فالذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى فكأن الطريقة التي سلكها الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليست هي طريق الأشعرية[2]، وأن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليس فيها حق لكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان بل كثير من الأصول التي يثبت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية»[3].

ويضيف ابن رشد إلى هذا أنه إذا فرض وكلف الجمهور أن يكون العلم بوجود الله من هذه الطرق التي يقصدها الأشاعرة لكان من باب التكليف بما لا يطاق[4].

فيأخذ ابن رشد على المتكلمين عامة وعلى الأشاعرة على وجه الخصوص اعتمادهم على مقدمات غير برهانية للتدليل على وجود الصانع، فمقدمة حدوث العالم ـ كما سبق أن ذكرنا ـ تقوم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأعراض حادثة وأن آفة هذه المقدمة أنها ليست من الأمور التي يتيسر للجمهور إدراكها ويرى أن في انقسام الجسم إلى أجزاء شك ليس باليسير، وكذلك في حدوث الأعراض، فيصبح وجود الباري موضع شك شيمة هذه الأقوال الجدلية التي يبنون عليها حدوث العالم.

فاثبات وجود الله عند المتكلمين بناء على مقدمة جدلية لا يؤدي إلى البرهان، وهذا ما أدى بأحد فلاسفة اليهود، وهو موسى بن ميمون إلى نقد طريقة المتكلمين لاثبات وجود الله فيقول: «فلما تأملت هذه الطريقة نفرت نفسي منها نفوراً عظيماً جداً وحق لها أن تنفر، لأن كل من يزعم أنه برهان على حدوث العالم تلحقه الشكوك، وليس ذلك برهاناً قطعياً إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المغالطة أما عند من لا يعلم هذه الصنائع، فالأمر بين واضح أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 25.

(2) ابن رشد: السابق ص 80.

(3) ابن رشد: فصل المقال ص 24.

(4) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 34.

(5) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 187.

واستعملت فيها مقدمات لم تتبرهن»[1] كما أن دلائل المتكلمين مأخوذه من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة[2].

ويضيف ابن ميمون أنه إذا كانت مقدمتهم لاثبات وجود الله مقدمة جدلية، فإن وجود الصانع نفسه سيكون أمراً مشكوكاً فيه، وهكذا يبقى وجود الصانع قضية فرضية بحسب قولهم لا يمكن التحقق منه.

أما بالنسبة للنقطة الثانية من نقد ابن رشد للمتكلمين، فهو أن دليلهم لا يعد من الأدلة الشرعية المذكورة في القرآن الكريم، ولا من الأدلة البرهانية التي قال بها الحكماء.

ذلك أن الأدلة الشرعية التي نبه الشرع الجمهور إلى استخدامها لاثبات وجود الله فهي ترجع عنده إلى نوعين من الأدلة: أما دليل العناية، أو دليل الاختراع، وهذان الدليلان تدل عليهما الآيات القرآنية، فإذا تصفحت الآيات وجدت ثلاثة أنواع[3] من الآيات:

- إما آيات تدل على دليل العناية.
- أو آيات تتضمن التنبيه على الاختراع.
- أو آيات تجمع الأمرين معاً، أعني العناية والاختراع، ويحدد ابن رشد دليل العناية في قوله تعالى: ﴿**ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً**﴾ (النبأ: 6 و7)، وهو دليل قطعي وبسيط ومبني على أصلين:

1 ـ أن العالم بجميع أجزائه موجود وفقاً لوجود الانسان.

2 ـ أن كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع.

فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعاً، وذلك أن دلالة

---

(1) موسى بن ميمون: المرجع السابق ص 189.

(2) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 47، والى هذا الطريق أيضاً يشير محمد إقبال في كتابه تجديد التفكير الديني ص 20 ,21، حيث يرى أن بالقرآن آيات تستهدف الملاحظة التأملية للطبيعة لتبعث في الانسان الدليل على وجود الله، ويرى أن ثقافات العالم القديم أخطأت حيث تناولت الحقيقة بالنظر العقلي ثم اتجهت منه الى العالم الخارجي.

(3) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 482.

العناية تدل على الأمرين معاً، ولذلك كانت أشرف الدلائل على وجود الصانع[1].

أما دليل الاختراع فيوجد في قوله تعالى: ﴿**فلينظر الانسان مم خلق، خلق من ماء دافق**﴾ (الطارق: 5 و6)، وقوله تعالى ﴿**أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت**﴾ (الغاشية: 17)، وهذا الدليل يمتاز أيضاً بالبداهة والوضوح، فإن ظاهرة الاختراع موجودة في الحيوان والنبات، بل في جميع أجزاء العالم، وكل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محددة، وما كان مسخراً فلا بد أن يكون مخلوقاً، وإن كنا نلاحظ أن هذا الدليل يشبه الدليل السابق في البحث لدراسة الكون وقوانينه وغايته.

أما النوع الثالث من الأدلة، فهي التي تتضمن دليلي العناية والاختراع، فهي كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم**﴾ الى قوله تعالى: ﴿**فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون**﴾ (البقرة: 21 و22). فإن قوله تعالى: ﴿**الذي خلقكم والذين من قبلكم**﴾ تنبيه على دلالة الاختراع، وقوله ﴿**الذي جعل لكم الأرض فراشا**﴾ تنبيه على دلالة العناية.

وينهي ابن رشد نقده بأن أدلة وجود الصانع الشرعية تنحصر في هذين الجنسين: العناية والاختراع، وأن هذين الدليلين يصلحان للعامة والخاصة معاً، إلا أنه يفرق بعض الشيء بين الطريقين، حيث إن الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل أي «أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية على ما هو مدرك بالمعرفة الأولية المبنية على علم الحس، أما العلماء، فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان»[1] ويقصد بالبرهان هنا الأدلة التي تأثر فيها بأرسطو لاثبات وجود الله، وهما دليلي الحركة والنظام.

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 48، وكما نقد ابن رشد دليل الحدوث المبني على الجوهر الفرد وقال انه دليل غير شرعي، كذلك سينقدهم ابن تيمية باعتبار أن هذا الدليل أيضاً غير شرعي باعتبار أن هذا أمر مبتدع في الشرع، ولم يصرح به الرسول أو سلف الأئمة وأئمتها.

ويمكننا إيجاز نقد ابن تيمية لدليل الحدوث عند المتكلمين في النقاط التالية:

- أن الاستدلال على أصول الدين لا يكون إلا بالكتاب والسنة.
- أن المتكلمين قد تركوا أدلة القرآن مدعين أنها خطابية قد تفيد الجمهور، ولكنها لا تفيد الخاصة فقدموا بدلاً منها أدلة لا تقنع الخاصة ولا العامة.
- ان الاستدلال بحدوث الأعراض والأجسام مبتدع في الشرع وباطل في العقل، فمن هنا كان رفضه، أنظر رأي ابن تيمية في: درء تعارض العقل والنقل جـ 1 ص 39، تفسير ابن تيمية ـ تحقيق عبد الصمد شرف الدين ـ بمباي الهند سنة 1954/1374 ص 209، تأويل مختلف الحديث ص 53 وأيضاً: منهاج السنة جـ 1 ص 84 ,85.

فنلاحظ هنا أن اختلاف طرق المتكلمين لاثبات وجود الخالق عن طرق الفلاسفة أن الأولين يستخدمون تصوراً معيناً للعالم وأنه محدث، وأن له خالقاً وإذا كان ابن رشد يتفق معهم في استخدام العالم كوسيلة للاستدلال على وجود الله، إلا أنه يختلف عنهم في أن يتركب هذا العالم من الأجزاء التي لا تتجزأ.

أما الفارابي وابن سينا، فقد رفضا اعتبار العالم دليلاً على وجود الله، معتمدين في ذلك على فكرة الوجوب لاثبات وجوده تعالى، فكل ما يقدمه المتكلمون والفلاسفة في نظر كل منهما هو الاتجاه الصحيح لاثبات وجود الخالق ثم يختلفون بعد ذلك في كيفية إثباته تعالى.



الفصل الثالث

علاقة القدرة الإلهية ببقاء الجواهر وأثرها على الطبيعة والانسان، وموقف الفلاسفة

تمهيد

سبق أن أشرنا إلى أن العالم عند المتكلمين حادث وله محدث، وأنه تعالى قد أخرج هذا العالم من العدم إلى الوجود، وأن هذا العالم عند أصحاب الجوهر الفرد يتكون من أجزاء منفردة مبعثرة في الكون هي ذرات، وأن الحركة والزمان والمكان نقاط لا تتجزأ متفرقة أيضاً، فنحن هنا أمام عالم مفكك بجميع عناصره مبثوث في الخلاء.

وإذا كان المتكلمون قد سبق ونقدوا من قال بالطبائع، حيث إن الجسم عند أكثرهم ليس له طبع يوجبه على صورة معينة، لأن الجواهر المكونة لهذا الجسم أو غيره، متشابهة لانها من جنس واحد.

فكانت الأجسام عند أكثرهم ليس بها مقوم داخلي، وليس للتأليف بين الذرات العنصرية أي وجود خاص، بل أن هذه التأليفات أعراض قد لا تبقى، فلا مجال لأحكام طبيعية تنتج عن طبائع ثابتة بالمعنى الأرسطي.

ومن هنا يتبين احتياج مثل هذا التصور للعالم إلى وجود قدرة خارجية تربط بين أجزاء الكون لتكون الطبيعة، فإذا كان أصحاب الجوهر الفرد، أرجعوا إلى الله وقدرته الفضل في خلق العالم وإخراجه من حيز العدم إلى حيز الوجود، إلا أن دور القدرة لا ينحصر فقط في الايجاد بل يتعداه إلى إضافة الأعراض، أو استمرار هذا العالم، حيث إن الأجزاء لا تجتمع من نفسها فيكون اجتماعها وافتقارها إلى إرادة وقدرة الله تعالى المكون والمفسد للعالم.

وسنرى في هذا الفصل أثر هذه القدرة في عالم مكون من جواهر وأعراض بالمفهوم الكلامي الخاص بأصحاب الجوهر الفرد، وكيف أن اختلافهم حول أثر القدرة

الالهية في بقاء أو فناء الجواهر والأعراض سيكون له أثره في تحديد دور هذه القدرة على المجالين الطبيعي والانساني وسيتم عرض هذا من خلال ثلاثة أقسام:

القسم الأول: حدود القدرة الالهية في بقاء العالم بأعراضه وجواهره

لا تتعلق القدرة الالهية عند أصحاب الجوهر بخلق العالم فقط، بل في استمراره، ويرتبط هذا بموقفهم من علاقة القدرة بوجود الأعراض والجواهر، في بقائهما وفنائهما.

فللقدرة الالهية مجالها في وجود الأعراض، حيث إن الأعراض حادثة زائلة، وهي لا تنفك من الأجسام، وعلاقة الأعراض بالأجسام غلاقة خارجية ظاهرية عند أكثرهم[1] فهي ليست شيئاً ذاتياً فيه بموجب مقوم ذاتي وإلا لما أمكن للأعراض أن تتغير او تزول.

ووجود الأعراض للأجسام هو بمخصص خارجي لها ذلك أن الأجسام لتركبها من الجواهر الفردة متماثلة، فيكون «اختصاص بعضها ببعض الأعراض لارادة الفاعل المختار»[2].

ويضرب السنوسي مثالاً يوضح به أن الجواهر بذاتها لا تختص بأعراض معينة بمثال «النطفة» فيكون ما يخصص هذه الأعراض لهذه الجواهر هو الله تعالى، فنسبة جميع المقادير والصفات إلى الذات أو النطفة نسبة واحدة فتعين أن يكون الفاعل مختاراً يرجح بها بعض الجائز على بعض، فكل من النطفة والذات جواهر متماثلة، ومع ذلك قد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر وبعضها بقوة العقل إلى غير ذلك من الاختلافات التي لا تحصى[3] فتخصيص الأعراض يرجع إلى قدرة الله تعالى.

وسنعرض لرأي أصحاب الجوهر في بقاء الأعراض والجواهر أو فنائهما من خلال تقسيمنا لهم إلى فريقين، كل فريق منهما يمثل رأي يخالف الفريق الثاني، وكان لهذا الاختلاف ـ كما سنرى ـ أثره فيما بعد.

أولاً: رأي جمهور المعتزلة في بقاء الجواهر وبعض الأعراض

يمثل هذا الفريق جمهور المعتزلة[4] وهم القائلون ببقاء بعض الأعراض، فقد قسموا

---

(1) محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفي في إيران ـ الترجمة العربية ص 51.

(2) الجرجاني: شرح المواقف للايجي ص 485.

(3) السنوسي: عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص 53.

(4) منهم أبو الهذيل، الجبائيان، معمر، القاضي عبد الجبار، النيسابوري، ابن متويه وغيرهم، أنظر رأي هؤلاء

الأعراض إلى نوعين، أعراض تبقى وأعراض لا تبقى.

ذهب أبو الهذيل إلى أن الأعراض منها ما يبقى مثل الألوان والطعوم والروائح والحياة والتأليف والقدرة واللذة والألم، أما الأعراض التي لا تبقى فهي الحركة، وأن السكون منه ما يبقى مثل سكون أهل الخلدين ومنه ما لا يبقى.

أما الجبائيان فقالا: إن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللون والحياة والقدرة والعجز والعلوم والاعتقادات أعراض تجوز أن تبقى، أما الصوت والألم والحركات والفكر والارادة فهي أعراض غير باقية.

وذهب بشر بن المعتمر، إلى أن الأعراض كلها باقية، وكذلك كل لون لا يفنى إلا بخروج الجسم منه إلى ضده.

وربما كان هذا الرأي الذي قاله بشر، هو ما دفع البزدوي، لأن ينسب بقاء الأعراض إلى المعتزلة، وهذا خطأ، لأنه لم يقل ببقاء الأعراض كلها إلا بشر، فيقول البزدوي: «إن المعتزلة ذكرت أن البياض في الشحم والسواد في الغراب باق مشاهد وهو من جملة الأعراض، وكذا في سائر الأعراض، إذ لا فرق بين جميع الأعراض[1]».

إلا أن هذا الرأي فيه إسراف، حيث إن الرأي الغالب عند أكثرهم هو القول ببقاء بعض الأعراض فقط.

ولهذه الفكرة أهميتها في موقفهم من السببية الطبيعية والحرية الانسانية ـ كما سنرى فيما بعد ـ كما أن اقرارهم ببقاء بعض الأعراض سيؤدي بهم إلى نقد فكرة الخلق المستمر ـ التي سيقول بها الفريق الثاني ـ وسيؤدي إلى إقرارهم بنوع من التسليم بالأسباب والمسببات وإن كانت لن ترقى عندهم إلى القول بالحتمية، كما أن القدرة عندهم عرض والقول ببقائها سيؤدي إلى إقرارهم بحرية الانسان، وهو ما سنعرضه فيما بعد.

ويجمل ابن متويه رأي أصحابه حول ما يبقى من أعراض وما لا يبقى إلى أن الأعراض الباقيات هي: الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

= في: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 359,358، البغدادي: أصول الدين ص 51، الجرجاني: شرح المواقف ص 199 موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 206.

(1) البزدوي: أصول الدين ص 12 ,13.

والحياة والقدرة والأكوان والتأليف، وما خرج عن ذلك فالبقاء لا يصح في نوعه[1].

وقد احتج أصحاب هذا الرأي على بقاء بعض الأعراض بثلاث حجج:

الحجة الأولى: اعتمدوا فيها على المشاهدة، حيث إن المشاهد بقاء الألوان واستمرارها بدون انفصال، ومثلوا ذلك بالماء الدافق من الأنبوب يرى أمراً واحداً بحسب المشاهدة، فكان إنكاره هو قدح في الضروريات العقلية.

الحجة الثانية: تقوم على أن القول بعدم بقاء الأعراض يؤدي أيضاً إلى القول بعدم بقاء الأجسام وهو باطل في رأيهم، فالحكم ببقاء الأجسام لا يعتمد فقط على المشاهدة الحسية، بل أيضاً على الضرورة العقلية، ولولا بقاء الأجسام لم يُتصور الموت والحياة.

الحجة الثالثة: إذا جاز القول بوجود عرض في وقتين مع تخلل العدم بينهما، كان وجوده على سبيل الاستمرار أولى بالجواز، فلا يمتنع بقاء الأعراض[2].

وكما أن بعض الأعراض باقية عند هذا الفريق، فكذلك الجواهر كلها باقية، ويحاول ابن متويه أن يرد على من يقول بعدم بقاء الأعراض، لأن هذا الرأي منهم سيؤدي في رأيه إلى عدم بقاء الجواهر.

وينقد ابن متويه[3] هذا الرأي ليتسنى له بعد ذلك إثبات بقاء الجواهر، وفساد هذا يقوم على بداهة العقل التي تقضي بأن الأجسام التي نشاهدها كانت موجودة من قبل، ويضرب مثالاً يبين فيه فساد من قال بتجدد الأجسام حالاً بعد حال بأنه إذا وضع أحدنا يده على فخذه ثم أزيلت من تحت يده، وجب ـ بناء على قولهم ـ ألا تهوي اليد، بل تذهب في الجهات المختلفة فيحدثها الله مرة في جهة العلو، وأخرى في جهة السفل، وهكذا، أو أن يكون أحدنا في بغداد في الوقت الأول ثم يخلق في البصرة في الوقت الثاني، وهذا أيضاً محال لنفيهم القول بالطفر.

كما أن التأليف الذي نراه في الأجسام موجود مستمر لا يحتاج إلى تجديد

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 41.

(2) الجرجاني: شرح المواقف للايجي ص 202.

(3) أنظر نقد ابن متويه: التذكرة ص 151, 152، ويوجه هذا النقد للقائلين بالخلق المستمر من أصحاب الجوهر الفرد.

الفاعل له في كل حال فإذا كان التأليف باقياً، فالجسم بذلك أحق لأنه محل لعرض التأليف، ومن المحال بقاء الحال مع عدم المحل، أي من المحال أن يبقى التأليف مع عدم وجود الجسم الذي يحل فيه.

يضاف إلى ذلك أنه من المحال وصف الجوهر بالحدوث في كل حال، حيث إن معنى الحادث ـ عندهم ـ هو الوجود عن عدم، فكان ما يستمر به الوجود فهو باق، فوصفها بالحدوث في كل حال محال.

ومن هنا كان نفي هذا الفريق من المعتزلة القول بالخلق المستمر حيث إنهم «أدركوا التناقض بين القول بخلق الجواهر والأعراض في كل لحظة وبين نظريتهم في حرية الارادة، وهذا هو أساس نقدهم لنظرية خلق الذرات خلقاً مباشراً في كل لحظة»[1].

ومن ثم كان دور القدرة الالهية يتلخص عندهم في إخراج هذه الجواهر من حيز العدم إلى حيز الوجود، فإذا انتهى دور القدرة الالهية في إيجاد الجواهر، لأن الفعل احتاج إلى فاعله في إيجاده لا في وجوده، فإذا وجد فقد حصل الغنى عنه، فلهذا لو عجز، أو مات لم يؤثر في وجوده فعله[2].

إلا أننا نرى أن هذا فيه مبالغة من ابن متويه لتقليص دور القدرة الالهية في العالم، فإننا لو تصورنا عجز الفاعل عن حفظ مفعوله في وقت من الأوقات، لا نتصور عجز الباري تعالى، ولذا كان هذا القول من المعتزلة شطحاً أكثر من اللازم في قياس الفعل الالهي بالفعل الانساني.

فالجوهر الفرد ـ عند هذا الفريق ـ إذا خلق، فهو يخلق بكلمة (كن فيكون) وكان في خلقه سبب وجوده وبقائه، أما فناؤه فيكون بقوله تعالى (افن)[3] ولذا رفضوا قول من ذهب إلى أن الجوهر يبقى بأن يخلق الله تعالى له عرض البقاء، فقالوا: أن «كل باق فهو باق لا ببقاء، ومعنى الباقي انه كائن لا بحدوث»[4].

ومن هنا يوجه أصحاب هذا الرأي النقد لمن قال بأن بقاء الجواهر والأجسام

---

(1) د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ـ هامش ص 70,69، ط 1، سنة 1973.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 152.

(3) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 366.

(4) الأشعري: المرجع السابق جـ 2 ص 368.

يكون بسبب وجود عرض البقاء، لأن هذا سيؤدي إلى تدخل القدرة الالهية في كل وقت، وهو ما سوف يقول به من المعتزلة أبو القاسم البلخي، ويتبعه فيه فريق من الأشاعرة والماتريدية.

ويدلل النيسابوري على فساد المذهب القائل بأن الأجسام توجد بعرض البقاء، بعدة وجوه[1]:

1 - ان وجود الجوهر باقياً لا يكون بسبب صفة زائدة على وجوده، لأن استمرار الصفة لا يجوز أن يكون بسبب زائد عليها، كما أن استمرار العدم لا يكون بسبب عرض زائد على العدم يتبين من ذلك أن الوجود إذا كان يتجدد حالاً بعد حال، فالصفة التي له بالوجود هي التي كانت من قبل، ولم تكن لعلة فكيف يصح في الوقت الثاني لعلة؟ فقولنا باق يدل على انه متوالي الوجود.

2 - دليل آخر: لو كان الجوهر الباقي باقياً بعرض البقاء لكان يصح أن يوجد البقاء في الجسم حال حدوثه، لأنه يحتمل ذلك، ولا يجوز أن يقال إنما يستحيل وجوده لاستحالة الصفة الموجبة عنه، لأنه ليس هناك صفة غير استمرار الوجود، واستمرار الوجود لا يكون أكثر من الوجود، وتلك الصفة حاصلة في حال الحدوث، إلا أنها لم تكن متوالية.

3 - دليل ثالث: أن الجسم لو كان باقياً بعرض لكان لا يخلو البقاء من أحد أمرين: إما أن يكون باقياً أو غير باق، فلو كان باقياً ببقاء آخر لأدى هذا إلى حدوث ما لا يتناهى من البقاء، ولو كان غير باق، وكان يحدث حالاً بعد حال، ويحصل وجود الجسم في كل حال وجب أن يكون له محدث في كل حال، وإذا صح من الله تعالى أن يحدثه في الوقت الأول ولا يحدث له البقاء، صح أن يحدثه في الوقت الثاني ولا يحدث له البقاء، فهذا يؤدي بهم إلى القول بنفي البقاء، أي نفي العرض، وقد سبق أن ذكرنا نقد الأشاعرة والماتريدية لمن قال بنفي الأعراض، أي سيؤدي بهذا الفريق إلى ما رفضوه من قبل.

4 - أن البقاء لو كان عرضاً يحل في الجسم لوجب أن يحتاج في وجوده إلى وجود الجسم، فلو كان الجسم موجوداً في الوقت الثاني لأجل وجود عرض البقاء، لكان لا يوجد في الوقت الثاني ما لم يوجد البقاء، ولا يجوز أن يوجد البقاء ما لم

---

(1) أنظر هذه الأدلة عند النيسابوري في المسائل في الخلاف، ص 79:74.

يوجد الجسم، وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهما مشروطاً بصاحبه، وهذا مستحيل كما يستحيل أن يكون الشيء مشروطاً بنفسه.

5 ـ لو كان البقاء عرضاً موجوداً بالجسم، لكان قولنا باق يفيد وجود البقاء، كما أن قولنا أسود يفيد وجود السواد، ولو كان قولنا باق يفيد وجود البقاء لوجب أن يسمى الله تعالى باقياً وأن لا يكون باقياً في الحقيقة وهو فاسد عندهم.

6 ـ وما يدلل أخيراً على عدم وجود الجسم بسبب وجود عرض البقاء، أن الجسم لو كان باقياً لجاز أن يوجد في الثاني، والثالث ولا يوجد فيه البقاء، فلا يكون باقياً مع استمرار وجوده.

فالجوهر والجسم عند هذا الفريق من المعتزلة باق بعد وجوده، فإذا خلق بعد العدم فهو موجود، ومستمر في الوجود إلى أن يفنيه الله، ويصح أن يستمر في الوقت طالما لم يحدث ضد له فلذلك استمر وجوده، لا لأجل وجود عرض البقاء «فكونه باقياً ليس أكثر من وجود الجسم، ووجود البقاء، ولا يجوز أن يعلل مجرد الوجود بالبقاء، ولا يجوز أن يعلل بالبقاء وجود نفس البقاء لأنه لا يجوز أن يعلل الشيء بنفسه»[1].

ونلاحظ أن اختلاف المتكلمين حول بقاء الجواهر والأعراض وقدرة الله على إبقاء أو إفناء هذه الجواهر، سيفسر لنا تصورهم لمقدار التدخل الالهي وأثر هذا التدخل على الطبيعة والانسان فيما بعد.

ثانياً: رأي أكثر من المتكلمين في خلق الله المستمر للجواهر والأعراض

يمثل هذا الفريق الثاني عدد أكثر من الفريق الأول، فهو يشمل الأشاعرة ـ ما عدا الرازي[2] ـ والماتريدية، بالاضافة إلى بعض المعتزلة[3]، وذهب هؤلاء جميعاً إلى أن العرض لا يبقى زمانين، فالأعراض بجملتها غير باقية، بل هي على التقضي والتجدد، ينقضي واحد منه ويتجدد مثله.

(1) النيسابوري: المرجع السابق ص 81.

(2) يذهب الرازي الى جواز بقاء الأعراض، أنظر معالم أصول الدين ص 37، غير أننا لا ندخله ضمن هذا التصنيف لأنه نفى القول بالجوهر الفرد.

(3) من هؤلاء أبو القاسم البلخي، أحمد بن علي الشطوي، الاصبهاني، النظام، ضرار، والنجار من المعتزلة.

ويذهب الأشاعرة إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين[1]، وربما أخذ الأشاعرة هذا القول عن ضرار والنجار من المعتزلة، وان كان هذا القول منهما لا يقوم على فكرة الجوهر الفرد حيث إنهما ذهبا إلى القول بأن الجسم مجموعة أعراض لا تبقى زمانين، أو ربما استفاده الأشاعرة عن النظام، وإن كان لم يعترف إلا بعرض الحركة، ووصفها بالتغير والانقضاء، أما ما قد يوصف به الجسم من لون أو طعم أو رائحة فهي عنده أبعاض للأجسام، ويشير النسفي إلى أنهم قد استفادوا استحالة بقاء الأعراض من أبي القاسم الكعبي وأحمد بن علي الشطوي[2] وأبو حفص الصميري[3]»[4].

وكذلك يذهب الماتريدي وأتباعه إلى أن الأعراض لا تبقى وقتين[5] إذ إن العرض يكون مرتبطاً بلحظة خلقه، ويضيف البزدوي إلى أن عدم بقاء الأعراض هو قول أهل السنة والجماعة[6].

وقد استدل أصحاب هذا الرأي القائل بعدم بقاء الأعراض وقتين بعدة حجج منها:

الحجة الأولى: يعتمدون فيها على التعريف اللغوي للعرض، القائل بأن الأعراض هي التي «لا يصح بقاؤها في ثاني حال وجودها»[7] فهي حجة مأخوذة من الاشتقاق اللغوي قال بها الباقلاني وتبعه فيها إمام الحرمين.

وينسب التفتازاني هذه الحجة لمن يسميهم بأهل الظاهر، حيث انهم احتجوا بعدم بقاء العرض بدلالة مأخذ الاشتقاق اللفظي ويضيف بأن هذه الحجة «في غاية الضعف، لأن العرض في اللغة إنما ينبيء عن عدم الدوام، لا عن عدم البقاء زمانين»[8].

---

(1) التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص 121، وأيضاً ابن ميمون: دلالة الحائرين ص 205.

(2) الشطوي: هو أبو الحسن أحمد بن علي الشطوي من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة وهو من معتزلة بغداد، أنظر فضل الاعتزال ص 274، 300، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص 93.

(3) الصميري: هو أبو عبد الله محمد بن عمر الصميري أخذ عن أبي علي، ورد على أبي القاسم في الأصلح، انظر: فضل الاعتزال ص 308، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص 96.

(4) أبو المعين النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 265.

(5) الماتريدي: التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف ص 26، ومعنى وقتين أي آنين أو زمانين وهذه هي طريقة التسمية عند أهل الكلام فلفظ الوقت أو الزمان يدل على الزمان في الجملة كما يدل على جزء منه.

(6) البزدوي: أصول الدين ص 12.

(7) الباقلاني: التمهيد ص 42.

(8) التفتازاني: شرح المقاصد جـ 2 ص 172.

إلا أن هؤلاء لم يكتفوا بالاستدلال استناداً إلى المفهوم اللغوي فقط، بل أضافوا اليه حججاً أخرى تعتمد على أحكام الأعراض عندهم.

الحجة الثانية: ينسبها الأشعري إلى الكعبي[1] من المعتزلة، كما ينسبها التفتازاني إلى من يسميهم أهل التحقيق.

وتقوم هذه الحجة على أن الأعراض إذا بقيت، فإما أن تبقى بأنفسها، أو تبقى ببقاء «بمعنى عرض يحدث فيها، ولا يجوز أن تكون باقية بأنفسها لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثه، وهذا تناقض، كما أن المتحرك متحرك بغيره لا بنفسه، كذلك الباقي لو كان باقياً بنفسه لما تصور فناؤه وهو يفنى[2]، ولا يجوز أيضاً أن تكون باقية ببقاء يحدث فيها، حيث إن العرض لو كان باقياً لكان بقاؤه عرضاً قائماً به ضرورة فيلزم عن ذلك قيام العرض بالعرض، وهو محال، لأن من أحكام العرض عندهم، أنه يقوم بالجوهر أي بالمتحيز، أما العرض فغير متحيز، ويحتاج إلى محل أو حيز يظهر من خلاله، فاستحال قيام العرض بالعرض، واستحال بقاء العرض أكثر من زمانين[3].

الحجة الثالثة: اعتمدوا فيها على اثبات فاعلية الله في خلق الأعراض، وأيضاً على حكم من أحكام الأعراض عندهم، وهي أن الأعراض هي أجزاء لا تتجزأ تحل في جزء واحد من الجواهر الفردة، فإذا بقي العرض، وأراد الله خلق عرض مماثل في الوقت الثاني في نفس الجوهر لاستحال عليه تعالى أن يخلق، وإلا اجتمع المثلان، وذلك محال، فبقاء الأعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقاً فيكون باطلاً.

الحجة الرابعة: يصفها الجرجاني بأنها عمدة الحجج عند الأشاعرة في إثبات عدم بقاء الأعراض وكان أول من قال بها النظام، إلا أن الاستدلال بينهما يختلف، حيث إن النظام يقول باللاتناهي، ويطبق عدم البقاء على الأجسام، أما الأشاعرة فتقول بالتناهي وتطبق عدم البقاء على الأعراض.

وملخص هذه الحجة، هي أن القول ببقاء الأعراض يؤدي إلى إحالة عدمها[5] إذ

---

(1) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 358.

(2) البزدوي: أصول الدين ص 13.

(3) التفتازاني: شرح المقاصد جـ 2 ص 173,172، وأيضاً فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 79 ,80.

(4) الجرجاني: شرح المواقف للايجي ص 199

(5) البغدادي: أصول الدين ص 51.

إن العرض لو بقي لامتنع زواله، واللازم ظاهر البطلان، فيلزم بطلان الملزوم.

هذا عن الأعراض، أما الجواهر عند أصحاب هذا الرأي فهي أيضاً عند أكثرهم لا تبقى زمانين مثل الأعراض، لأن بقاء الجواهر يكون بخلق عرض البقاء فيها والأعراض كلها لا تبقى زمانين، فيلزم لبقاء الجوهر أن يخلق الله فيه عرض البقاء كل لحظة، وعندما يخلق الله الجوهر يخلق فيه عرضاً ما، إلا أن هذا العرض ينعدم في الوقت الثاني فيخلق له عرضاً آخر من نوعه فينعدم ذلك العرض أيضاً، وهكذا باستمرار، فمعنى الباقي عندهم أن له بقاء، وإذا وجد المحدث وبقي، كان معنى ذلك أنه وجد حالين ومر عليه زمانان[1].

فالجواهر لا تبقى لأنها محل الأعراض التي لا تبقى، كما أن الجوهر عندهم يستحيل أن يوجد بدون عرض، فإذا فنى العرض ولم يعد باقياً، فنى أيضاً الجوهر، فإذا كان خلق الأعراض دائماً وباستمرار، فكذلك الجواهر تخلق دائماً وباستمرار.

وقد استفاد أصحاب هذا الرأي من هذا التفسير للجوهر في نقطتين:

النقطة الأولى: إثبات الحدوث، وهو ما سبق أن بحثناه في الفصل الأول من هذا الباب.

النقطة الثانية: إثبات تصور معين للقدرة الالهية.

والنهاية المنطقية التي تنتج من تفسير العالم الطبيعي على هذا الوجه هو القول بأن الجواهر ما دامت محلاً للأعراض المتغيرة فهي متغيرة مثلها، بحكم كونها محلاً للمتغيرات في داخلها وخارجها، وكل ما هو متغير لا يمكن أن يكون قديماً أو أزلياً، فالعالم الطبيعي على ذلك لا يمكن أن يؤلف نظاماً أزلياً، فهو حادث، لأن القديم لا يتغير[2].

ووجود هذه الجواهر الفردة على حالتها هذه دون غيرها يؤدي بالضرورة إلى التسليم بوجود قدرة تتدخل في كل لحظة لتشكل الأجسام وتبقيها، ولولا هذه القدرة ما كان بين الجواهر توافق ولا ارتباط، وهذه القدرة تخلق الجواهر الفردة بما لها من

---

(1) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 368 وأيضاً Fakhry: Islamic Occasionalism p. 29.

(2) حسين مروة: النزعات المادية جـ 2 ص 368 وأيضاً Peters: Artistotle, and the Arabs, p. 142-144.

صفات ثم تعدمها فتسبب كل ما في الكون من حركة وتغير، والحركة والتغير، لا وجود لهما على المعنى الذي نفهمه منها، فإذا خيل لنا أن جسماً ما يتحرك، فحقيقة الأمر عندهم، أن الله أعدم الجواهر الفردة التي كانت تجعل الشيء على حالته الأولى، أو كما يقول آخرون، أمسك عنها ما يمدها به من وجود، فانعدمت، ثم خلقها خلقاً يتجدد ما دام الجسم يتحرك[1] وهو ما يعرف عندهم باسم الخلق المتجدد أو الخلق المستمر.

فهذا الجسم ساكن عندهم، لأن الله خلق السكون في كل جزء من أجزائه، وكلما عدم السكون، خلق له سكوناً آخر طالما هذا الشيء الساكن ساكناً، لذا فهم يصرحون بأن «حياة تذهب وحياة تخلق طالما الحي حياً، فإذا أراد الله موته خلق فيه عرض الموت بعقب ذهاب عرض الحياة الذي لا يبقى زمانين»[2].

ولعل ما دفع هؤلاء المتكلمين للقول بالخلق المستمر للجواهر والأعراض، أن الفلاسفة قد سبق ونقدوهم في علة احتياج العالم إلى الله أن تكون الحدوث، لأنها تؤدي إلى أن يستغني العالم بعد خلقه عن احتياجه إلى الله، ومثلوا ذلك بالبناء عند اكتماله يستغني عن الباني، فلجأ الأشاعرة والماتريدية إلى هذه الفكرة ليبينوا بها ارتباط العالم في كل لحظة بخلق الله له، حيث لا يخلو وقت من الأوقات عن الحدوث وعن التدخل المستمر في خلق العالم وعنايته.

وهذا ما يوضحه الأيجي، بأن ما دفعهم إلى القول بالخلق المستمر هو نقد الفلاسفة لهم حين قالوا إن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث، فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع، بحيث لو جاز عليه العدم، تعالى عن ذلك، لما ضر عدمه على وجوده «فدافعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولما كان متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء أصلاً»[3].

فالأجسام تتكون من الجواهر، وبقاء الجوهر مشروط بعرض البقاء، ولما كان

---

(1) ـائرة المعارف الاسلامية مج 4 مادة (الله) بقلم: ماكدونالد ص 264.

(2) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 209.

(3) الجرجاني: شرح المواقف للايجي ص 199، د. أبو ريدة: مقدمة كتاب الذرة لبينيس ص، ح وأيضاً
Fakhry: Islamic Occasionalism Radhakrishnan: History of philosophy, Vol. 1, p. 492.

العرض يفنى باستمرار حيث إنه لا يبقى زمانين، كان محتاجاً الى المؤثر دائماً، أصبح الجوهر كذلك حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء أصلاً.

فأعطى هذا الفريق للقدرة الالهية التدخل في كل لحظة وآن لخلق العالم بأعراضه وأجسامه وبعناية مستمرة في إيجاده، وهم وإن قالوا ببقاء الأجسام، إلا أن هذا يعني أن الأجسام لا تبقى موجودة بالفعل، لأن بقاءها مستمرة في الوجود يحتاج إلى عرض البقاء[1]، وبهذا تخلق الأجسام باستمرار فكأن «وجود الأجسام موقوتاً بوجود الأعراض التي تلابسها وتلازمها»[2].

يضاف الى ذلك أن الأجسام ليست مجرد أعراض بل مجموعة من الجواهر المنفصلة المكونة للأجسام، بل أن الأعراض التي تطرأ على الأجسام هي مجموعة أجزاء لا تتجزأ ينفصل بعضها عن البعض الآخر، فكان احتياجهم إلى القول بوجود قدرة فعالة خالقة خارجة عن هذه الموجودات تقوم بخلق هذا الترابط بين ذرات الجسم أي جواهره، وبين أجزاء الأعراض ليظهر الجسم في حالة استمرارية، وهذه القدرة الفعالة متمثلة في القدرة الالهية.

فالأجسام لا تجتمع من نفسها ولا تفترق من نفسها لأن الاجتماع والافتراق الذي هو الكون والفساد يرجع إلى إرادة الله تعالى، والجزء محتاج دائماً إلى القدرة الالهية، والله يباشر التأثير المستمر داخل العالم كل لحظة، فالله بهذا الوصف هو الحافظ للعالم والممسك للأشياء جميعها ولو تركها لحظة لفسدت وصارت إلى عدم «ومن هنا يتبين أثر القدرة الالهية وارتباطها بالجزء»[3].

كما أن الجواهر الفردة المكونة للعالم محتاجة الى القدرة الالهية لتنقلها من وجودها الفردي إلى وجودها الجماعي، وإذا كانت المادة لا تجد في ذاتها السبب الكافي لاتصالها وانفصالها ـ حيث إنهم سبقوا ونقدوا أصحاب الطبائع ـ فإن تراكم عدة ذرات وتجمعها في سبيل تمييز كائن وآخر وجب أن يكون تراكماً عفوياً بفعل الصدفة،

(1) البغدادي: أصول الدين ص 51، موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 206، وأيضاً ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي ص 154.

(2) د. يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ص 198.

(3) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين ص 2.

ولكن هذه الصدفة بمجرد كونها متعاقبة أبداً تحتم وساطة مبدأ متعال يخلقها دوماً ويكون لها دعماً وسنداً، فالجواهر ليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها، وإذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى لها عرض البقاء انعدمت.

وإن كان الغزالي يورد عدة إشكالات على أن الجوهر باق ببقاء زائد على وجوده منها:

1 ـ أن العقل يقضي بأن الشعر الذي على رأس الانسان في يومه هو الشعر الذي كان بالامس لأمثله، وهو يقضي أيضاً به سواد الشعر.

2 ـ اشكال آخر، وهو أن الباقي إذا بقي ببقاء، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء، وذلك البقاء يكون باقياً فيحتاج إلى بقاء آخر ويتسلسل إلى غير نهاية.

3 ـ وان قالوا إن الأعراض تفنى بأنفسها أما الجواهر فإنها تفنى بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكوناً ولا اجتماعاً ولا افتراقاً فيستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم «وكأن الأشعرية مالوا إلى أن الاعدام ليس بفعل إنما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً»[1].

فالله تعالى بهذا المفهوم يخلق الجوهر ويخلق فيه أي عرض شاء في دفعة واحدة، ولا يوصف تعالى بالقدرة على خلق جوهر دون عرض، لأن ذلك ممتنع، وهو ما سبق أن ذكرناه عند نقدهم للصالحي عندما أجاز وجود جوهر بدون عرض.

ولعل هذه الفكرة تؤدي بناء إلى استفسار هل كان للجوهر وجود موضوعي، أم أنه تصور عقلي لا يظهر منفصلاً في وجوده، بل يتحقق وجوده فقط من خلال صوره التي هي أعراضه؟

اعتقد أن هذا التصور الأخير هو أقرب إلى حقيقة تصور هذا الفريق للجوهر الفرد فهم قد أفقدوا الطبيعة الوجود الذاتي في مقابل تعظيم دور القدرة الالهية، في حين أن الفريق الأول من المعتزلة قد أعطى للجواهر وجودها المستقر، فكان هناك فرق بين كل منهما في تصوره للدور الذي تلعبه القدرة الالهية، فالمعتزلة حاولت أن تقلص من دور الذات الالهية في حين أن الفريق الثاني حافظ على عقيدة الايمان بالقدرة الالهية وحطم

---

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 130.

الواقعية الخارجية، وهذا ما يوافقنا عليه محمد إقبال قائلاً: «إن للذرة أو الجوهر الفرد لدى العقلانيين ـ المعتزلة ـ وجوداً خارجياً مستقلاً، بينما اعتبره الأشاعرة مجرد لحظات أو نبضات متجددة ومتلاحقة للارادة الالهية نفسها، فأحد الموقفين يحافظ على استقلالية الطبيعة يكاد يلغي حقيقة الذات الالهية المتعارف عليها في البحوث العقائدية، والآخر يضحي بالطبيعة ليصون عقيدة الذات كما يفهمها المتكلمون المحافظون»[1].

ونلاحظ هنا فرقاً آخر بين الفريق الأول والفريق الثاني في بقاء وفناء العالم بأعراضه وجواهره، ففي حين يذهب الفريق الأول إلى أن الأجسام باقية، كما أن بعض الأعراض باقية، ولا تفنى إلا عندما يخلق الله لها عرض الفناء، أو يخلق فيها عرضاً مضاداً للبقاء، فتفنى، كما أن وجود الجواهر مستمرة في الوجود، حيث إن خلقها في البدء هو خلق أيضاً لوجودها وبقائها، فلم تحتج إلى عرض ليبقيها، على حين أن الفريق الثاني يرى أن بقاء الأجسام يكون بوجود عرض البقاء، وأن العرض لا يبقى، بل يخلق في كل حين، فكانت القدرة عندهم متداخلة في كل أجزاء الوجود والزمان.

وبناء على اختلافهم حول بقاء وفناء الجواهر والأعراض افترقوا حول تحديد الدور الذي تلعبه القدرة الالهية عند كل منهما، فعند الفريق الأول يكفي أن تخرج القدرة الالهية من العدم إلى الوجود، وإذا تدخلت، فيكون تدخلها في أوقات قليلة، وهو عند المعجزات ولذا يرى البعض «أن المعتزلة قد ساهموا في بلورة ملامح الفكر الفلسفي المادي اللاحق، وفي تطوير فرضية حول العالم قائمة على أساس ديني يحصر الفعل الالهي في إطار عملية الخلق الأولى ويرفض بعد ذلك القول بتدخل الاله في شؤون العالم»[2] وإن كنا لا نوافق على هذا الرأي تماماً.

أما الفريق الثاني، فالعالم لا يمكن أن يكون له بقاء أو استمرار بدون القدرة الالهية، بل لا بد أن تتدخل القدرة لتحفظ العالم من العدم في كل لحظة[3].

وسنرى نتيجة هذا الدور الذي أعطاه كل فريق منهما للقدرة الالهية على الطبيعة أولاً، ثم على الانسان ثانياً، ولكن قبل أن نعرض لهذا التأثير سنعرض لأوجه النقد الذي وجه لفكرة الخلق المستمر باعتبار أنها تشمل رأي أكثر المتكلمين القائلين بالجوهر

---

(1) محمد اقبال: تطور الفكر الفلسفي في ايران، الترجمة العربية ص 64.

(2) د. طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ط 5 ص 252.

(3) Walzer R.R.: Article «Arabic philosoph in Enc. Britanic, Vol. 11, p. 196.

الفرد، وليس كلهم، ولذا نعتقد خطأ الرأي القائل إن هدف المتكلمين من القول بالجوهر الفرد هو إثبات الخلق المستمر[1]، ونرى خلاف هذا، لأن هدفهم الأول هو إثبات حدوث العالم لاثبات بقية آرائهم الأخرى وأن فكرة الخلق المستمر لم يقل بها كل أصحاب الجوهر، بل منهم من نقدها، مثل بعض المعتزلة.

ثالثاً: نقد فكرة الخلق المستمر

لقي هذا التصور للطبيعة عند هذا الفريق من أصحاب الجوهر الفرد معارضة سواء من متكلمين قالوا بالجوهر الفرد، أو غيرهم، وقد سبق أن عرضنا نقد بعض المعتزلة لفكرة الخلق المستمر التي قال بها هذا الفريق.

أما عند الفلاسفة، فلم نجد من كتبهم نقداً صريحاً لهذه الفكرة إلا في أجزاء قليلة مثل ما قاله ابن سينا، عندما تعرض لتصور المتكلمين للقدرة والارادة في إيجاد العالم، ووصفهم لها بأنها إرادة متجددة، وهذا على عكس ما يعتقده ابن سينا من أن إرادة الله في إيجاد العالم واحدة لا تتغير، وأنها له منذ القدم في إيجاد العالم، ولذا كان نقده للمتكلمين في قولهم بارادة متجددة.

ويمكن اعتبار نقد ابن سينا للمتكلمين في الارادة المتجددة ينطبق على قولهم بالخلق المستمر فيقول ابن سينا «لا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع، ولا أن تسنح جزافاً، وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال، وكيف تسنح إرادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد»[2] فهو يرفض قول المتكلمين بالخلق المستمر وأن تكون إرادته وقدرته تعالى تتدخل في كل لحظة لايجاد شيء ما.

---

(1) يذهب استاذنا الدكتور يحيى هويدي في كتابه: «دراسات في علم الكلام»، ص 149، 180، وما بعدها الى أن هدف المتكلمين من أصحاب الجوهر من فكرتهم هو خدمة القول بالخلق المستمر، وليس حدوث العالم، وهذا على غير ما وجدناه، ولعل ما دفع سيادته الى هذا الرأي انه اعتبر ان المعتزلة قائلين بالقدم بناء على قولهم بشيئية المعدوم، وقد سبق أن ذكرنا أن هذه الفكرة لا تؤدي الى قدم العالم حيث أنها تتعلق بالعلم لا بالوجود، وقد ناقشت سيادته في هذه الفكرة ووافقني عليها إذا استندت فيها الى نصوص تؤيد رأيي، وهو ما سبق أن عرضناه. ولعل ما يثبت ذلك أكثر ما ذكره ابن المرتضى من مقدمة كتاب البحر الزخار ـ طبـ صنعاء ص 99، قوله باتفاق المعتزلة ـ ما عدا النظام. على نفي الخلق المستمر كما يؤكد في موضع آخر ص 107 أن النظام والاشعرية تقول لا شي من العرض يبقى، وهذا دليل على أن هؤلاء فقط من يقولون بالخلق المستمر.

(2) ابن سينا: الاشارات ق 4،3 ف 12 ص 539.

ويعلل الطوسي رفض ابن سينا لأن تكون إرادة الله متجددة لسببين: لأنها إما أن تتجدد لأنها تتبع أمراً ما متجدداً يقتضي إيثار أحد المقدورات كشوق ما، أو ميل، وإلا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافاً، وهما منفيان عنه تعالى»[1].

كما ينقد فكرة الخلق المستمر آخرون مثل السهروردي، وكان نقده لهم بناء على قولهم بأن الأعراض لا تبقى زمانين، فيرى أن الذين يزعمون أن الهيئات لا يتصور بقاؤها زمانين بناء على حجة لهم فاسدة، فقد غلطوا من الحركة، وأن السواد ان ستحال ثباته فهو نفس الحركة ثم إذا بقي زماناً، والزمان ليس له جزء لا يتجزأ، فقد استمر وجوده زمانين لأنه ينقسم إلى أجزاء زمانية، ثم السواد له ماهية ممكنة، لا يصير ممتنعاً لذاته بعد الوجود بل يبقى ممكناً في ذاته، والزمان الأول كالثاني، فيمكن إثباته فيه، وإلا يمتنع لذاته بعد الامكان وهو محال[2].

كما يوجه ابن حزم نقده لفكرة عدم بقاء الأعراض، وإن كنت أرى خطأً قد وقع فيه عندما ينسب عدم بقاء الأعراض إلى أبي الهذيل، وهو ما لم يقل به، فيقول لو كان ما قاله، أبو الهذيل والباقلاني ومن قلدهما حقاً، لكان الانسان يبدل في كل ساعة ألف ألف روح... لأن العرض عندهم لا يبقى وقتين، بل يفنى ويتجدد عندهم أبداً، فالانسان على قول الأشعرية يبدل أنفساً كثيرة في كل وقت ونفسه الآن غير نفسه آنفاً وهذا حمق لا خفاء فيه[3].

كما ينقدهم ابن حزم أيضاً في موضع آخر، ويرى أن القول بعدم بقاء الأعراض هو حمق فمن قال إن بياض الثلج وسواد القار، وخضرة البقل ليس شيء منها هو الذي كان لها، بل يفنى في كل حين، ويستعيض ألف ألف بياض وأكثر، وهذه دعوى عارية من الدليل إلا أنها جمعت السخف مع المكابرة[4].

كذلك يوجه ابن ميمون نقده لفكرة الخلق المستمر عند من قال بها من المتكلمين، لأن هذا القول سيؤدي بهم - حسب رأيه - إلى أفكار شنيعة غير متصورة.

ويطبق ابن ميمون فكرة المتكلمين عن الخلق المستمر على عرض الحياة

(1) الطوسي: شرح الاشارات على هامش كتاب ابن سينا تحقيق سليمان دنيا ص 538.

(2) السهروردي: الحكمة الالهية ص 371.

(3) ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 48.

(4) ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 67.

والموت، حيث يصرح المتكلمون بناء على فكرتهم، بأن حياة تذهب وحياة تخلق طالما الحي حياً، فإذا أراد الله موته خلق فيه عرض الموت بعقب ذهاب عرض الحياة الذي لا يبقى زمانين، وأن عرض الموت الذي يخلقه الله هو أيضاً يعدم لحينه، فيخلق الله مواتاً آخر، ولولا ذلك ما استمر الموت، فكما تخلق حياة بعد حياة لأجل استمرار الحي، يخلق موت بعد موت لاستمرار وجود كائن ميت. ويسخر ابن ميمون من هذه الفكرة قائلاً: «فيا ليت شعري إلى متى يخلق الله عرض الموت... ونحن نجد أضراس أموات لها آلاف من السنين، فهو يخلق فيه عرض الموت طوال هذه الآلاف كلما ذهب موت خلق موتاً»[1].

القسم الثاني: أثر القدرة الالهية في بقاء الجواهر والأعراض على الطبيعة عند المتكلمين

ربط أصحاب نظرية الجوهر الفرد بين تصورهم للقدرة الالهية في بقاء الجواهر والأعراض، وبين أثر هذه القدرة على الطبيعة، فالعالم عندهم مفكك إلى أجزاء، وهذا القول بالانفصال بين أجزاء العالم أتاح للقدرة الالهية عند غالبيتهم أن يكون لها الفاعلية المطلقة للقيام بدورها في الطبيعة، وسنعرض هنا لرأيهم من خلال فريقين: الأول يمثله المعتزلة في جانب والثاني يمثله الأشاعرة والماتريدية في جانب آخر.

أولاً: رأي المعتزلة

اتفق غالبية المعتزلة ـ ما عدا معمر بن عباد السلمي ـ من أصحاب الجوهر الفرد على تصور معين للطبيعة يرتبط بتصورهم للعالم المكون من جواهر فردة، وعلاقة هذا بالدور الذي يمكن أن تلعبه القدرة الالهية، فإذا نظرنا إلى موقفهم من القوانين الطبيعية سنجد أن آراءهم تنقسم إلى موقفين:

أ ـ الموقف الأول:

يمثله معمر من مؤيدي نظرية الجوهر الفرد، والنظام والجاحظ[2] من منكريها،

(1) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 209.

(2) انظر القاضي عبد الجبار: المغني جـ 9، التوليد ص 11، البغدادي الملل والنحل ص 124، وللجاحظ كتاب بعنوان (في أفعال الطبائع) أنظر الخياط: الانتصار ص 70.

وهؤلاء اتفقوا على أن في الطبيعة حتمية وأنها تسير وفق قانون لا يتغير.

يتمثل هذا عند معمر، عندما ينفي عن الله فعل الأعراض وينسبها إلى طبيعة الأجسام حين يقول: «إن الله تعالى لم يخلق الأعراض من لون أو كون أو طعم أو رائحة أو حياة أو موت أو سمع أو بصر، وإنه لم يخلق شيئاً من صفات الأجسام، وكان يقول إن الله تعالى خلق الأجسام بفعل الأعراض بطبائعها»[1].

فهو يعتقد أن للأجسام طبيعة، والله خالق الأجسام، وأن الأجسام خالقة لأعراضها، ومحال أن يغير الجسم ما في طبعه، «وليس لله تعالى في الأعراض صنع ولا تقدير»[2].

ويحاول الخياط أن يدافع عن معمر بأنه «كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعاً على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً، وكان يزعم مع ذلك أن الله هو الملون للسماء والأرض ولكل ذي لون بأنه فعل تكوينها»[3].

ومهما تكن من محاولة الخياط الدفاع عن معمر، بأنه أرجع فاعلية الأجسام وما تفعله إلى الله إلا أن المتفق عليه عند أكثر من ذكره من المتكلمين أنه قد أثبت وجود الحتمية ذلك أنه قد رأى أن طبع النار هو الاحراق، وربما ما دفعه إلى هذا القول على الرغم من أنه من أصحاب الجواهر الفردة أنه أرجع الأجسام إلى الله، وأنه تعالى قد وضع في هذه الأجسام صورها أي أعراضها التي تقوم بها، فكان من الصعوبة في تصوره أن تغير هذه الأجسام ما طبعت عليه، وكان هذا القول منه سبباً لتكفير بعض المتكلمين له.

ومن هنا كانت أقوال معمر في تحديد دور القدرة الالهية في الطبيعة، مخالفة لأقوال أصحابه من المعتزلة القائلين بالجوهر الفرد، ويذكر بينيس هذا الاختلاف بين معمر وأصحابه قائلاً: «إن معمر يقول خلافاً لسائر المعتزلة إن الجسم من حيث هو جسم له طبع خاص، وإن هذا الطبع له قوة وهو يفعل الأعراض بذاته لا بأقدار الله»[4]، فالطبيعة عند معمر تسير وفق قوانينها الحتمية التي من المحال أن تتغير، ولو بالقدرة الالهية.

---

(1) الأسفراييني: التبصير في الدين ص 45، البغدادي: الملل والنحل ص 119,118، أصول الدين ص 135,94. مختصر الفرق بين الفرق ص 110,109، الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 548، الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 72، وزهدي جار الله: المعتزلة ص 131.

(2) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 92.

(3) الخياط: الانتصار ص 53 ,54، والقاضي عبد الجبار: المغني جـ 9، التوليد ص 12.

(4) بينيس: مذهب الذرة ص 31.

يضاف اليه قول معتزلي آخر، ولعلنا نذكره هنا على الرغم من أنه ليس من القائلين بالجوهر الفرد، إلا أنه كما سبق أن ذكرنا عنه أنه قال بالخلق المستمر، وهو النظام، وعلى الرغم من قوله بالخلق المستمر، الذي أدى عند الأشاعرة والماتريدية إلى تعظيم دور القدرة الالهية، إلا أنه لا يعني عنده أن الله يتدخل بصفة مستمرة، بل يعني أن الله قد أكمن في الطبيعة كل خواصها وهي تخرج بنفسها في كل لحظة صوراً جديدة، ولذا كان ذكره هنا له أهمية لنرى المقارنة بينه وبين غيره من المعتزلة، وبين غيره من الذين وافقوه على الخلق المستمر.

فيذهب النظام إلى رأي مماثل لرأي معمر، فيذكر عنه ابن الراوندي أنه قال: إن «أصل ما يعتقد في الأجسام أنه محال أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه عمله، وأن يستفعل خالقه ما ليس في جوهره فعله»[1].

ويضاف إلى هذا الرأي قول آخر يذكره عنه الأشعري يقول فيه «إن الجنس الواحد لا يفعل شيئين متضادين كما لا يكون بالنار تبريد وتسخين»[2] ففعل النار عنده التسخين دائماً، فهناك حتمية توجبها الأجسام بذاتها ولا يمكن للطبيعة أن تخالف ما طبعت عليه، كما يتهمه كذلك البغدادي بأنه من أهل الطبائع، فيذكر عنه أنه «إما ثنوي وإما طبيعي تدلس نفسه في غمار المسلمين»[3].

وإن كانت هذه الأقوال تثبت الحتمية عند النظام، إلا أنه يبدو في موقفه بعض التردد أحياناً عندما يتحدث عن الدور الذي يمكن أن تلعبه القدرة الالهية في تغيير الحتمية الطبيعية فيذكر عنه الخياط، ما يفيد بأنه أعطى للقدرة الالهية حقها في إمكان مخالفة ما قد عرف عن الطبيعة فيقول عنه إنه كان يزعم أن الله قهر الأشياء المتضادات على الاجتماع، فإن من جوهرها وشأنها الاجتماع على القهر، وكان ينسب إلى القدرة الالهية أن تتدخل وتغير القوانين الطبيعية «فإذا كان من شأن الماء السيلان ففي مقدور الله أن يمنعه من ذلك، وإن كان من شأن الحجر الثقيل الانحدار فيمنعه منه، أو من شأن النار الصعود علواً قد تمنع من ذلك فتأخذ سفلاً»[4].

(1) الخياط: الانتصار ص 47، وأيضاً عبد الجبار: المغني جـ 9 (التوليد) ص 12.

(2) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 351.

(3) البغدادي: الملل والنحل ص 95

(4) الخياط: الانتصار ص 48.

إلا أن الغالب على فهم آراء النظام أنه قال بمفهوم الطبع، وأن ما يحدث في العالم الخارجي انما هو فعل الله بايجاب الطبع[1] أو ما يسميه «طبعاً» فالله عنده خلق كل شيء دفعة واحدة كما ذهب حين قال بمذهب الكمون[2] فجعل بعض الأشياء كامنة في بعضها، وما التحول إلا عبارة عن ظهور ما كان يكمن في الموجود أصلاً، وبهذا فسر كل ما يحدث في الطبيعة بأنه معلول غير مباشر لفعل الله الأصلي[3].

ب ـ نقد أصحاب الجوهر الفرد للقائلين بالطبع من المسلمين

لقي هذا الرأي للقائلين بوجود طبيعة حتمية للأجسام أو قوانين معينة توجبها معارضةً كبيرة عند أصحاب الجوهر الفرد سواء من معتزلة أو غيرهم، حيث إن هذا الرأي يتعارض مع تصور أصحاب الجوهر للطبيعة ولدور القدرة الالهية فيها. وسنقتصر هنا على ذكر وجه نقد من المعتزلة وآخر من الأشاعرة.

فمن المعتزلة على سبيل المثال، نجد أن القاضي عبد الجبار يرفض هذا الرأي، بل يعده شبيهاً برأي أصحاب الطبائع من الدهريين، وإذا كان هؤلاء يحق لهم القول بالطبائع قبل نزول القرآن وأدى بهم هذا إلى نفي الاله، إلا أن هذا القول لا يصح أن يقول به «الاسلاميون المثبتون للصانع فلا مجال لهذا القول عندهم»[4] كما لقي رأي معمر هذا اعتراضاً من غير أصحاب الجوهر، مثل ابن حزم[5].

كما ينقد البغدادي من الأشاعرة معمر في نفيه أن يكون الله خالقاً للأعراض، ويرى أن هذا القول من معمر يؤدي إلى عدة محالات منها:

1 ـ أنه يبطل الشريعة حين يرفض القول بأن الله خالق الأعراض، حيث إن القرآن سيكون ليس كلام الله تعالى، فلزمه على أصله أن لا يكون لله تعالى كلام ولا أمر ولا نهي ولا خبر.

2 ـ إذا كان قد سبق لمعمر أن قال بعدد لامتناهي من الأعراض ـ وهو ما سبق أن ذكرناه[6] ـ فيكون الطبع الذي نسب اليه فعل الأعراض أقدر من الله عز وجل.

---

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص 38، والشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 55.

(2) الخياط: الانتصار 51, 52, 132، والبغدادي: الملل والنحل ص 97.

(3) د. ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي ص 84.

(4) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص 387.

(5) انظر نقد ابن حزم لمعمر والجاحظ في الفصل جـ 3 ص 35 ,55.

(6) انظر الرسالة الباب الأول ـ علاقة الجوهر بالعرض القسم الأول من الفصل الثاني.

لأن أفعال الله وهي الأجسام محصورة، في حين أن أفعال الطباع غير محصورة لأنها أعراض.

3 ـ أنه شبه فعل الله بأفعال سائر الموجودات من إنسان وحيوان عندما مكنها من خلق أفعالها[1].

يضاف إلى ذلك أن القول بالطبع سيؤدي الى إحالة أن يقدر الله مثلاً على إيقاف الحجر في الهواء في حين أن هذا فيما يعتقد البغدادي من الجائزات[2]، وأن هذا القول من معمر يخالف ما جاء في القرآن من قوله تعالى: ﴿**قل الله خالق كل شيء**﴾ (الرعد: 16).

فنفي الطبع هو السمة الغالبة عند أكثر المتكلمين القائلين بالجوهر الفرد، وسنرى هنا موقفهم من الطبيعة وقوانينها ولذا سنجد تشابهاً بينهما في المجال الطبيعي إلى حد ما.

جـ ـ الفريق الثاني

ذهب غالبية المعتزلة الممثلين للجوهر الفرد لرفض الحتمية الطبيعية، وذلك بناء على تصورهم للعالم الطبيعي الذي هو كم منفصل ولتصورهم لدور القدرة الالهية في ربط هذا الكم المنفصل فذهب «أغلب المعتزلة إلى جواز خرق قوانين الطبيعة من أجل اقرار القدرة الالهية»[3].

ويمثل هؤلاء من المعتزلة، أبو الهذيل العلاف والجبائيان والقاضي عبد الجبار وغيرهم كثيرون، فقد أنكروا بوضوح العلية الأرسطية وتصورها في المجال الطبيعي[4] ذلك أن العلية بالمعنى الأرسطي ترى ضرورة تلازم العلة والمعلول، فإذا وجدت العلة فلا بد من وجود المعلول، أو كما قال إن المعلول يدور في فلك علته وجوباً ونفياً.

ويعرض الأشعري[5] لآراء هذا الفريق، فيرى أن أبا الهذيل والجبائي، وكثيراً من

---

(1) انظر نقد البغدادي في: الملل والنحل ص 119، 120، إصول الدين ص 135 ,136، والفرق بين الفرق ص 137 :140.

(2) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 111.

(3) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام جـ 1 ص 525.

(4) د. على سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص 158.

(5) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 312 ,569.

أهل الكلام جوزوا أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أوقاتاً كثيرة من غير أن يخلق انحداراً وهبوطاً بل يحدث سكوناً، وجوزوا الجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق، بل يحدث ضد ذلك.

فالعلة لا توجب معلولها، والسبب لا يجوز أن يكون موجباً للمسبب، ذلك أن الموجب للشيء ليس إلا من أوجده وفعله، بينما يقدر الله أن يتدخل في كل وقت ليوقف الايجاب بين الأشياء، فلا يجعل الجبائي مثلاً النار علة للاحراق، وإنما العلة الموجبة هي الموجود بالفعل وهو الله فإن الموجب للشيء عنده ليس إلا من أوجده وفعله.

إلا أن الجبائي في أوقات أخرى يتراجع ويعلل عدم الاحراق بأنه قد تخلق علة أخرى مضادة للاحتراق، فيرى أن الله يمكنه أن يفعل ما ينفي الاحراق ويسكن النار فلا تدخل بين أجزاء القطن فلا يوجد احراق[1]، وهذا وإن كان تعطيل لعمل العلة، إلا أنه تعطيل بخلق علة أخرى تضادها فلا يقع ما هو معروف عنها، فهو ليس نفياً تاماً للقانون الطبيعي في حد ذاته، لأنه لو لم يخلق الله «ما ينفي الاحراق» لكان الاحراق واقعاً، فهناك ربط بين الأسباب والمسببات وهذا ما دعا الايجي إلى القول بأن هناك شروطاً لوقوع العلة والمعلول، ففي مثال الحطب والنار، يجب وجود شروط للاحراق، مثل أن يكون الحطب جافاً حيث إن الرطوبة علة تضاد الاحراق، وهكذا، وهو ما سنوضحه أكثر عند قاضي القضاة فيما بعد.

فالملاحظ هنا عند المعتزلة من أصحاب الجوهر محاولة تعظيم دور القدرة الالهية في مجال الطبيعة، والقدرة على تغيير ما قد يعرف عن الطبيعة من قوانين، وارجاع هذا عندهم إلى فكرة الجواز والامكان، وإن كان لا يماثل صورة مطابقة تماماً لما سنجده فيما بعد عند الأشاعرة والماتريدية، إلا أنه صورة للقول بالجواز إلى حد كبير.

فيقر أبو الهذيل بمبدأ الجواز، فمن الجائزات التي يقول بها «أنه يجوز أن يكون البصر صحيحاً والموانع مرتفعة ولا يخلق الله له الادراك، فلا يدرك، ويجيز أن يخلق الله جل وعز العلم بالألوان في قلب الأعمى الذي لم يبصر لوناً قط»[2].

---

(1) الأشعري: المرجع السابق جـ 2 ص 570.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 9 (التوليد) ص 12، وأيضاً الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 569.

كما نلاحظ هذا المبدأ في جواز تغيير قوانين الطبيعة عند معتزلي آخر وهو «الصالحي» الذي صرح بأقوال تنفي وجود قوانين طبيعية قد تعد تقييداً لدور القدرة الالهية، فقال بجواز حلول أي من الاعراض في الجوهر الواحد دون التسلسل الشرطي الذي يفترضه عامة المتكلمين، فأجاز حلول القدرة والعلم والسمع والبصر في الجسم بعد الموت، وإن كان منع الجمع بين المتناقضات[1]، ولكن كيف؟ أليس الذي قاله بمتناقض فكيف يجمع بين القدرة والموت!!

وقد زعم الصالحي أن الإدراك جائز مع العمى لأن العمى يضاد البصر، ولا يضاد الادراك، أو أن يجمع الله بين القطن والنار وهما على حالهما ولا يخلق احراقاً، معنى ذلك أنه نفى جميع ضروب الارتباط الضروري بين الأشياء في عالم الوجود، كل ذلك حرصاً منه على اقرار قدرة الله تعالى على كل شيء.

ويتكرر مبدأ الجواز مع مغالاة أكثر في دور القدرة الالهية عند متكلم آخر يسمى «صالح قبة»، ويذكر عنه أنه وافق أبا الهذيل في القول بالجواز وتجاوزه إلى ما هو أكثر فكان «يجيز أن تقرب النار من الحطب اليابس فلا تحرقه من غير منع وأن يخلق الله بها التبريد وهي على حالها، وأن يقطع جسم الانسان فلا يألم وأن يوضع على جسم الانسان الثقيل فلا يجد ثقله»[2] وغير هذا من الجائزات.

يتضح من هذه الأقوال للمعتزلة من أصحاب الجوهر الفرد مدى أهمية الدور الذي تلعبه القدرة الالهية في مجال نظريتهم القائلة بالجوهر الفرد في المجال الطبيعي، فهي تتدخل في شؤون الكون وتُسير الطبيعة، وإن كان هذا لا يعني أن يفهم منه أن الأشياء عند أكثرهم يمكن أن تتحول عن صفاتها وخصائصها، بل يمكن للقدرة الالهية أن تتدخل في هذا النظام الطبيعي لتوقف فعل بعض الأجسام بأعراضها.

ولذا نعتقد أن قول أبي الهذيل إن هناك أوقاتاً من السكون في الجو بين الصعود والهبوط وأوقاتاً تظهر فيها النار غير فاعلة، هذا عندما تبدأ في حرق جسم قابل للاحتراق، أو إذا قذفنا حجراً إلى أعلى فلا بد أن نسلم لكي نفسر صحة هبوطه على الأرض أنه

---

(1) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 312, 569, 570.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 9 (التوليد) ص 11, 12، الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 406، ودائرة المعارف الاسلامية مج 11 (سبب) التعليق بقلم د. أبو ريدة ص 231.

وصل إلى نقطة ما أصبح فيها ساكناً، وإلا لظل في ارتفاعه أبداً، وكذلك الشأن في القطن والنار، حيث توجد لحظة تلمس فيها النار القطن دون أن يحترق ثم بعد ذلك تبدأ عملية الاحتراق.

فالعالم يسير عندهم وفق أسباب، ألا أن السببية هنا ليست مرادفة للعلية الأرسطية، فهي عندهم علاقة بين الأشياء تقوم على أساس النظام المتكرر المطرد بين السبب والنتيجة، والعلة مثلاً عند قاضي القضاة تدور مع معلولها، والمعلول لا ينفك عن علته، لكن السبب هو بمثابة الواسطة بين العلة والمعلول، فالسبب موجب لسببه طالما ارتفعت الموانع التي تمنع من حدوثه، وإن كان ليس للأشياء طبائع مفطورة فيها فاعلة، فلا فعل للجماد أو الموات، حيث. إن العلة الفاعلة للسبب يجب أن تصدر عن فاعل مختار فالله هو الفاعل الوحيد، ولكنه يفعل بوسائط هي القوى الطبيعية، فلم يبطلوا قوانين السببية وإن لم يوجبوها.

فالقاضي عبد الجبار، على سبيل المثال، يقول بالأسباب، ويقرر أن المتولدات أجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الأسباب، فلولا أنها فعله لما وجب أن تقع بحسب فعله[1] يضاف إلى ذلك أن ذات السبب منفصلة عن السبب حادثة كهو، فكما أن السبب يضاف إلى الفاعل، كذلك المسبب، فيجب أن تستوي الحوادث في كونها مضافة إلى الفاعل، وإن كانت تختلف كيفية الاضافة ففيها ما يتعلق به بلا واسطة، كالمبتدأ، وفيها ما لا يتعلق إلا بواسطة وهو المتولد[2].

فالله تعالى هو العلة الأولى في انتقال الأشياء من العدم إلى الوجود، كما أنه العلة في الحركات والأعراض والتغييرات التي تتوالى على الأجسام وكل ما عدا العلة الأولى فهو علة ثانوية.

فرفض القاضي عبد الجبار القول بالطبع والحتمية الطبيعية حيث إن القول بالطبع بحسب تعبيره غير معقول[3] وإن كان قد قال بالأسباب، إلا أن السببية عنده يمكن لله أن يوقف فعلها فيجوز أن يخلق الله السبب ولا يخلق المسبب[4]، أو كما يقول آخرون،

---

(1) القاضي عبد الجبار: المجموع من المحيط بالتكليف ص 401، وأيضاً الخياط: الانتصار ص 86 ,117.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 390.

(3) المرجع السابق ص 325.

(4) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص 399.

يجوز أن يخلق الله ما يضاد هذه العلة الظاهرة، وقد أتاحت هذه الفكرة للقاضي عبد الجبار أن يستفيد منها بشيئين:.

1 ـ القول بامكان وجود المعجزة، فالعالم يسير وفق أسباب، إلا أن في إمكان الله أن يتدخل في زمن الأنبياء ليوقف هذه الأسباب ليحدث المعجزة، وهذا تفسير يخالف ما سيذهب اليه الأشاعرة فيما بعد من أن المعجزة ليست خرقاً للقانون، حيث إن السببية عندهم ليست إلا اجراء عادة.

2 ـ أن القول بالحتمية يفترض وجود خصائص للأشياء ويجعل الفعل واجب الحدوث مما يقلص من دور الفاعل المختار، فالحتمية في الطبيعة تعني عنده نوعاً من الجبر.

وعلى الرغم من قوله بوجود أسباب ومسببات تسير وفقها الأفعال الطبيعية، إلا أنه في الامكان والجواز[1] أن يتدخل الله لايقاف فعل هذا السبب، فحاول القاضي عبد الجبار أن يربط بين العقل والشرع في فكرة الجواز، وحاول أن يعطي للنبوة دورها عندما أثبت لها المعجزة حيث .إن المعجزة فيما يرى خرق لقواعد السببية، ولما كانت المعجزة فعلاً من جهة الله[2] فهو لا يخضع لتأثير الاسباب، فقال: «إن الله يصح أن يفعل السبب ابتداء بلا وجود المسبب»[3].

ولذا يرى محمد اقبال أن هناك فرقاً بين تصور المعتزلة للمعجزة وتصور الأشاعرة لها، ذلك أن المعتزلة قالوا بامكانية المعجزات وبصحة قانون السببية الشاملة في الوقت نفسه، لكنهم قالوا بأن الله تعالى عندما يظهر المعجزة يوقف مؤقتاً فاعلية هذا القانون، أما الأشاعرة لتسليمهم بالفكرة القائلة بأن السبب والنتيجة لا بد أن يكونا متشابهين لم يستطيعوا المشاركة في وجهة النظر الآنفة الذكر[4].

ولعل هذا ما دعا ابن ميمون إلى إنكار وجود حتمية عند بعض المعتزلة، حيث إن أقوالهم لا تؤكد الحتمية تماماً، ويعلل ابن ميمون دافعهم من وراء هذا هو «أن لا يقال بأنه ثمة طبيعة توجيه، أو أن هذا الجسم تقتضي طبيعته أن تلحقه من الأعراض الكذا

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 9 (التوليد) ص 120.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 569.

(3) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص 397, 398.

(4) د. محمد اقبال: تطور الفكر الفلسفي في ايران ـ الترجمة العربية ص 62.

والكذا، بل يريدون أن يقولوا إن الله تعالى خالق هذه الأعراض دون واسطة شرعية، ودون شيء آخر، فذلك أفضى بهم إلى القول أن لا تكون ثم طبيعة توجب وجود شيء أو عدم شيء[1].

وإذا كنا سنجد فيما بعد أن الأشاعرة والماتريدية سيقولان بجواز خرق قوانين الطبيعة ونفي الحتمية، إلا أنه ليس معنى هذا أن هناك تساوياً بين رأي المعتزلة، وهاتين الفرقتين، ذلك أن الطبيعة عند المعتزلة موجودة ومعترف بها، ولها علل ومعلولات، إلا أن العلاقة بينهما ليست ضرورية.

فعند المعتزلة أسباب، إلا أنها ليست أسباباً مطلقة، بل في الامكان وقفها وتغييرها، في حين عند الفريق الآخر، لا توجد أسباب، بل هو ناتج من تكرار رؤية التلازم بين الأشياء، أو ما سموه بالعادة وهو ما يرفضه المعتزلة، بل ينقده القاضي عبد الجبار في أكثر من كتاب[2].

ويحاول البعض أن يربط بين فكرة المعتزلة من أصحاب الجوهر عن الامكان والجواز في الطبيعة، وبين فكرة الأشاعرة القائلة بإجراء العادة، ومن هؤلاء بينيس الذي يرى أن الموجود في الطبيعة عند هذه الفرقة من المعتزلة هي أجزاء لا تتجزأ متناهية في الصغر ينقسم اليها الفعل، وهي تجتمع أو تفترق بارادة الله التي تؤثر من الخارج، ولذا يظهر في أقوالهم مذهب التجويز الأشعري في أتم صورة؛ وليس بمستحيل عندهم إلا اجتماع الضدين، فهم يحاولون أن يفترضوا حالات مستحيلة الوقوع ليبينوا عدم وجود قوانين في الطبيعة[3].

إلا أننا نرى أن فكرة الامكان والجواز التي قال بها المعتزلة، تخالف إجراء العادة عند الأشاعرة ولعل مرد التشابه بينهما يرجع إلى أن كليهما قال بالجوهر الفرد، وهذا التصور للعالم الطبيعي يتطلب تصوراً معيناً للقدرة الالهية، حيث إن الجواهر متشابهة، وكلها من جنس واحد والأعراض ليست لها من ذاتها، بل تأتي عن طريق مخصص هو القدرة.

---

(1) انظر نقد قاضي القضاة لفكرة العادة في شرح الأصول ص 430، وأيضاً المحيط بالتكليف ص 284.

(2) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 206، وأيضاً: M. Fakhry: Islamic Occasionalism, p. 30.

(3) بينيس: مذهب الذرة ص 26.

فكان هذا التصور للعالم الطبيعي عند غالبية المعتزلة هو الذي أدى بهم إلى هذا التصور للقدرة الالهية في التدخل وتغيير الطبيعة، فالطبيعة عندهم ليست ثابتة على الاطلاق.

وإذا كان مذهب غالبية المعتزلة القائلين بالجوهر الفرد قد تعارض عند أكثرهم مع القول بوجود حتمية أو ضرورة بين العلل والمعلولات، أو بين الجواهر والأعراض، أو بين الأعراض بعضها وبعض، إلا أننا نجد أن بعض المعاصرين ذهبوا إلى آراء نسبوا فيها القول بالحتمية إلى عامة المعتزلة[1] وهذا يعد رأياً فيه تعميم خاطىء.

وبعد عرضنا لرأي المعتزلة في الطبيعة، سننتقل إلى الرأي الثاني ويمثله الأشاعرة والماتريدية القائلين بالجوهر الفرد، لنرى كيف استفادوا من القول بالخلق المستمر للجواهر والأعراض لنفي الحتمية الطبيعية.

ثانياً: أثر فكرة الخلق المستمر على تصور الأشاعرة والماتريدية للطبيعة

استطاع الأشاعرة والماتريدية أن يستفيدوا من نظرية الجوهر الفرد لنفي الحتمية بصورة أكثر اتساعاً من المعتزلة، حيث إنهم قد ذهبوا إلى القول بأن الموجودات من جواهر وأعراض لا تبقى، وأن العرض لا يبقى زمانين، فالجواهر تخلق باستمرار، والله يتدخل في كل لحظة ليخلق الأجسام خلقاً متجدداً مستمراً فصلته تعالى بالعالم مستمرة في كل لحظة وعنايته تحفظ هذا العالم من أن يصير عدماً، فكما خلقه تعالى في البداية، فإن خلقه إياه متجدد.

وينقد الباقلاني أصحاب الطبائع[2]، والقائلين بالكمون سواء من القدماء، أو النظام

---

(1) نأخذ مثالاً على هذه الآراء بكتاب تاريخ الفلسفة العربية لحنا الفاخوري ص 156، وكتاب فلسفة المعتزلة لألبير نصري نادر جـ 1 ص 180 :182، وكتاب النزعات المادية لحسين مروة جـ 1 ص 782، ونرى أن نسبتهم القول بالحتمية للمعتزلة عامة فيه مغالاة، بل اننا ننفي القول بالحتمية لمن قال منهم بالجوهر الفرد، خاصة إذا استثنينا منهم معمر. بالنسبة للكتاب الأول، فهو لا يذكر إلا رأي الجاحظ، وهو من رافضي الجوهر الفرد، وهذا لا يتعارض مع تصريحه للحتمية، أما الكتاب الثاني، فهو يذكر النظام ومعمر، فقط وهما ليس كل المعتزلة، وقد سبق أن ذكرنا أنهما قالا بالحتمية، أما الكتاب الثالث، فيحاول أن يصبغ الفكر الاعتزالي كله بالمادية فيحاول أن يثبت الحتمية لكل المعتزلة سواء من قال بها صراحة مثل النظام ومعمر، أما من رفضها مثل أبو الهذيل فيحاول أن يوول آرائه بما يتفق مع مذهب كتابه.

(2) أنظر الباقلاني: التمهيد، تحقيق الخضيري ص 52، تحقيق مكارثي ص 34، والسنوسي: عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص 92.

من المعتزلة، وهؤلاء قالوا بوجود طبيعة ثابتة، أو أكثر، أو قالوا بكمون قوى باطنة تطبع مجرى الأفعال، بالاضافة إلى هؤلاء، فقد وجهوا نقدهم للمعتزلة القائلين بفكرة التولد[1].

وقد استفاد الأشاعرة والماتريدية من القول بالخلق المستمر في تعظيم دور القدرة الالهية وفي إنكار الحتمية والسببية، فالكون كله في حركة وسكون، اجتماع وافتراق، والخلق مستمر في كل وقت، فالجواهر في حركة مستمرة، فكان وجود الجواهر بذاتها لا يصح، بل أن الجواهر لا تظهر بدون أعراضها، فهي موجودة بما يطرأ عليها من أعراض لا تبقى، فكل ما في الطبيعة يتكون من جزئيات، ينطبق هذا على الأجسام والأعراض، والحركة والزمان، وكل هذه الجزئيات مفككة لا توجد بينها صلة أو رابطة، فيأتي دور القدرة الالهية لتربط بين هذه الجزئيات، ولولا هذا التدخل الالهي، لما استطعنا أن نتحدث عن قيام عرض واحد بالجسم، ولعجزنا عن التحدث عن حركة واحدة أو زمان واحد، فأجزاء العالم لا تبقى بل تخلق باستمرار، فإن الله بعد خلقه لذرة من ذرات عرض ما وأراد له الاستمرار خلقه في الوقت الثاني، والثالث، وهكذا تنتشر الصفة على الجسم وتصبح عرضاً ملازماً ومميزاً له، فلا يوجد جسم ما له صفات معينة، بل الجائز أن يكون لأي جوهر أي نوع من الصفات، فالأجسام بحد ذاتها لا تلزم وجود نوع معين من الأعراض، بل تأتي من مخصص خارجي حيث إن الأجسام كلها جنس واحد.

ومن هنا أرجعوا هذا المخصص أو الفاعل الوحيد في الطبيعة إلى الله، وأبطلوا كل القوى الطبيعية، فأبطلوا قوانين السببية حتى أنهم أرجعوا كل ما يظهر من تبريد الثلج واحراق النار إلى الله مباشرة.

فالقدرة الالهية بتصورهم قدرة مطلقة وليس لأية ظاهرة تأثير في الأحداث الكونية، وكل ما في العالم مسخر لارادة الله وقدرته أما الطبيعة فهي «مسخرة لله تعالى ولا تعمل بنفسها بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته»[2]. ولذا كان مذهبهم ـ ابتداء من الأشعري والماتريدي ـ هو إنكار العلاقة بين تلازم الأسباب والمسببات، ونعرض لهذا عندهم من خلال فكرتين:

---

(1) أنظر المرجع السابق نفس الصفحة.

(2) الغزالي: المنقذ من الضلال ـ تحقيق عبد الحليم محمود ص 115.

1 ـ الفكرة الأولى: إنكار الحتمية الطبيعية

حاول هذا الفريق أن يدحض رأي من ذهب إلى أن الأحداث الكونية تسير وفق قوانين وأسباب طبيعية ضرورية، فقالوا إن كل ما في العالم هو ممكن، وإن الممكنات مستندة إلى فعل الله المستمر، وإن قدرته تعالى شاملة لكل جزئية من جوهر وعرض، ولا توجد ضرورة في تكرارها أو حتمية بين الأسباب والمسببات، وإن ما يوجد أو يشاهد من أسباب ومسببات يرجع إلى العادة من تكرار تلازمهما، مثل خلق الإحراق عقب مماسة النار، أو الارتواء بعد شرب الماء، لكن ليس بين المماسة والشرب أثر في حدوث الإحراق أو الري.

وينقد الباقلاني القائلين بأن هذه الأمور حادثة بسبب طبع، حيث إن هذا الطبع لا يمكن أن يكون جسماً ولا عرضاً فيقول: «مما يدل على فساد ما يذهبون اليه من إثبات فعل الطبائع، أنه لو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والري وغير ذلك من الأمور الحادثة واقعة عن طبيعة من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع، أو معنى سواه، فإن كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار والشبع والري... لقيام الدليل على أن الأجسام كلها من جنس واحد... وإن كان ذلك الطبع الذي يؤمنون به عرضاً من الأعراض فسد إثباته فاعلاً من وجوه، أحدها أن الأعراض لا يجوز أن تكون فاعلة، كما لا يجوز أن تفعل الألوان والأكوان وغيرهما من أجناس الأعراض. وهذا يبطل اثبات الطبائع ابطالاً ظاهراً»[1] فما يحدث من ترابط أو اقتران بين أحداث متغيرة ليس بضروري في ذاته[2] بل هو واقع تبعاً للمشيئة الالهية.

وكان غرضهم من ذلك سلب الطبيعة عن الأشياء واسناد القدرة المباشرة على الخلق إلى الله دون واسطة طبيعية، كما كان غرضهم نقد أصحاب الطبائع، والفلاسفة المشائيين القائلين بتلازم العلة والمعلول، ومحاولة إيجاد تفسير للمعجزة.

فالخلاف بين الفلاسفة، والأشاعرة ـ فيما يرى الغزالي ـ في هذا المجال، له علاقة بتقرير المعجزة، وهو يذكر هذا النزاع قائلاً: «إنما يلزم من حيث إنه ينبى عليها

(1) الباقلاني: التمهيد ـ الخضيري ص 56، 57، وأيضاً ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 11.

(2) الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات، تحقيق مكارثي ص 22 المكتبة الشرقية بيروت سنة 1958.

إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً واحياء الموتى وشق القمر ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً»[1].

فيرى الغزالي أن ما قال به الفلاسفة من تلازم بين العلة والمعلول يؤدي إلى تحديد دور القدرة الالهية ويحيل وقوع المعجزات، فالتلازم الضروري بين العلة والمعلول بالمفهوم الفلسفي لا يتيح لهم تصور امكان وجود المعجزة، لذا قالوا إن كل حادث هو نتيجة خلق خاص من الله وإنه يتبع السير المعتاد للطبيعة، غير أنه من الممكن أن يكون في ذلك استثناء حينما يغير الله نظام الظواهر الطبيعية ويحدث المعجزة «أو ما يسميه الأشاعرة خرق العادة واستمرار العادة نتيجة الخلق المستمر»[2].

ولذا يحدد السنوسي حقيقة المؤمن بناء على ذلك أنه هو الذي يعلم «أن الله سبحانه وتعالى ربط بعض أفعاله ببعض، وكلما فعل هذا فعل هذا باختياره، وإذا شاء خرق هذه العادة فهذا هو المؤمن»[3].

فلا سببية قط في عرفهم، بل سابق ولاحق فقط، فكل ما يتصورونه يحتمل وقوعه، فالله هو الخالق الواحد الحق لجميع هذه الأحداث المتعاقبة، وعمله لا ينقطع، بل يتجدد كل ثانية، وهو يقرن متى شاء بين جميع هذه الحادثات أو يوقف بينها ليحدث ما نسميه بالمعجزة، فليست المعجزة إذن إلا خرق للعادة وليست خرقاً لقانون ثابت فهي خلق ممكن لله جرت العادة على مشاهدته.

وقد أخذ الأشاعرة خاصة من أصحاب الجوهر الفرد بنفي مبدأ السببية، واقرار مبدأ العادة، بل أصبح نفي السببية أمراً متعارفاً عليه لدى الأشاعرة وكأنه قاعدة من قواعد الايمان بل أن بعضهم عندما يصنف الفرق الضالة بالمعنى الديني الدقيق يجعل مقاماً مهماً للفرق الضالة القائلة بالأسباب التي تنسب إلى الأسباب الحسية قوة فاعلة أي إضافة الفعل لغير الله سبحانه وتعالى[4]، وهو مذهب الفلاسفة الطبيعيين وغيرهم، ولذا كان قولهم بأن ما نلاحظه من قوانين في الطبيعة يرجع إلى فكرة العادة.

---

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 275، وانظر أيضاً ردود الايجي في المواقف ص 173,172 بشرح الجرجاني.

(2) جولدزيهر: العقيدة والشريعة في الاسلام ص 132.

(3) السنوسي: عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص 92.

(4) لويس غردية، جورج قنواتي: فلسفة الفكر الديني جـ 1 ص 112، وأيضاً د. العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص 68.

فكانت استفادة الأشاعرة من فكرة الجوهر الفرد وتصورهم لعدم بقاء الأعراض وقتين لتأييد موقفهم من فكرة العلية، وأن لكل سبب مسبباً في ذاته، وكانت فكرة الخلق المستمر نتيجة لهذا التصور، فكل حادث ينقسم إلى أجزاء منفصلة مستقلة بعضها عن بضع تمام الاستقلال، ولا تتصل هذه الأجزاء التي هي جواهر مفردة هي عبارة عن نقاط في المكان أو أعراض منفصلة بالزمان بعضها ببعض اتصال علة بمعلول، «بل أن هذه الأجزاء يخلقها الله خلقاً دائماً مستمراً»[1].

ويتكرر هذا المذهب أيضاً عند الجويني، حين ينكر أن يكون النظر هو الذي يولد العلم، وهو ما قد قاله بعض المعتزلة القائلين بالتولد، أو أن توجب العلة معلولها، فسبيلهما وتلازمهما لا يقضي بكون أحدهما موجداً أو موجباً أو مولداً»[2].

وهذه الفكرة أيضاً يذكرها الغزالي في أكثر من كتاب، حين يحاول أن ينفي ما يشاهد من ارتباط بين علة ومعلول، ويرى أننا يمكن أن نسلم بأن هذه العلة لهذا المعلول إذا كان علة واحدة، أما إذا تصورنا له أكثر من علة «فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول، ولا يلزم من تقدير علة بعينها نفي المعلول مطلقاً»[3].

ويضرب الغزالي مثالاً على ذلك بالعلاقة بين حز الرقبة والموت، فيرى أن القتل الذي هو عبارة عن حز الرقبة يكون راجعاً إلى عدة أعراض، هي حركات في يد الضارب بالسيف، وأعراض هي افتراقات في أجزاء رقبة المضروب، وهذه الأعراض قد اقترن بها عرض آخر وهو الموت، فلم يكن بين الحز والموت ارتباط، بل أنهما شيئان مخلوقان معاً على الاقتران بحكم العادة»[4] فالعادة هي ما تبرر اقتران سبب لسبب آخر.

ويذكر لهم موسى بن ميمون مثالاً يوضح به فكرتهم في إجراء العادة، وهو أنهم زعموا أن هذا الثوب الذي صبغناه أحمر ليس نحن الصابغين أصلاً لأن ذلك يفترض أن اللون الأحمر قد تعدى محله، أي انتقل من الصباغ إلى الثوب، وأن للجسم فعلاً ما

(1) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص 58.

(2) الجويني: الارشاد ص 6 -7 وأيضاً Peters: Aristotle and the Arabs, p. 150.

(3) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 225.

(4) الغزالي: المرجع السابق نفس الصفحة، سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص 254، معيار العلم ص 334,43، أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم ص 90، وأيضاً الخواجة زادة: تهافت الفلاسفة الفصل 18 ص 71-72.

يخصه، وكل ذلك ممتنع في مذهبهم، بل أن الله قد أجرى العادة أن لا يحدث هذا اللون الأسود مثلاً إلا عند مقارنة الثوب للنيلج، ولا يبقى ذلك السواد الذي خلقه الله، بل يذهب لحينه، ويخلق سواداً آخر، وقد أجرى الله أيضاً العادة أنه لا يخلق بعد ذهاب ذلك السواد حمرة أو صفرة بل سواداً مثله[1].

ويرفض الأشاعرة القول بالعلية الضرورية، أو بارتباط الأشياء على حسب قوانين لا تنفك عنها، بل ترى كل ذلك بحسب العادة، وهذا بسبب مذهبهم في الجوهر الفرد والخلق المستمر، فكان انكارهم لطبائع الأشياء وصفاتها، ولذا يصرح الغزالي بناء على هذا أن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً، ولا اثبات أحدهما متضمناً لاثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، مثل الشبع والأكل «فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق، ولا يكون ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت»[2].

بل ظهر هذا التطرف في إنكار وجود العلاقة بين السبب والمسبب مبلغاً كبيراً عند بعض الأشاعرة عندما أبطلوا تأثير الدواء[3] ويضيف السنوسي إلى هذا أن «تركيب امتزاج العناصر التي يذكرها الاطباء والطبائعيون وانحلالها واعتدالها لا تأثير له في وجود شيء ولا في فساده، ولا باعتدال الطبائع تكون صحة الجسم، ولا أن لغلبة بعضها تكون الأمراض كما يزعمون»[4].

فكأن كل ما يدرك على أنه موجود فهو موجود على صورة غير ضرورية، ومعتمد في وجوده على الوجود المطلق الذي هو قدرة الله تعالى فتكون هناك نتيجة ضرورية وهي «سلب ما يبدو من الضرورة المطلقة للتلازم المشاهد في المحسوسات بين ما يسمى علة وما يسمى معلولاً وردها إلى مجرد ضرورة نسبية»[5].

---

(1) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 207,206 Macdonald, continuous Recreation in Atomic time, p. 329.

وحاولنا الرجوع الى آراء الماتريدية في هذا المجال، فلم نجد تعرضاً مباشراً للحديث في الطبيعة بمثل التصور الأشعري في القول بنفي الطبيعة وقوانينها الا فيما ندر.

(2) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 239، البارون كارادوفو، الغزالي: ترجمة عادل زعيتر ص 77، وأيضاً علاء الدين الطوسي: الذخيرة ص 323.

(3) الجويني: العقيدة النظامية ص 17.

(4) السنوسي: عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص 89.

(5) د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ص 182.

فما يوجد عند الأشاعرة من اقتران أسباب بمسببات يرجعونه إلى أن تكرارهما متلازمين يحدث فينا تعوداً ما بحدوثهما، ولا يرجع إلى ضرورة أو حتمية بسبب قولهم بالتجزئة بين عناصر العالم وعدم وجود رابطة ذاتية بين هذه العناصر، والمشاهدة إن دلت على شيء فإنما تدل على حصول الأشياء عندها ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة سواها[1]، ولذا فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به فلا توجد ضرورة ولا حتمية، فالله هو الذي أحدث السبب والمسبب معاً أي الجواهر بما يظهر عليها من أعراض، فكان اتفاقهم حول اسناد الحوادث والأعراض كلها للباري ولا تأثير لكل ما عداه جملة وتفصيلاً في شيء منها.

فالطبيعة عند الأشاعرة مسخرة وقوانينها ليست حتمية وحوادثها ترجع إلى مجرى العادة وأن السنة والقدرة الالهية هي التي تختار وضع نظام معين لربط الجواهر بأعراضها وبما أن الله هو خالق الطبيعة وواضع نظامها فإنه متى شاء يستطيع أن يغير مجراها ويبطل فعل الأسباب ويوجد الأسباب من غير مسبباتها، ومن هنا كان اعتمادهم على فكرة الامكان والجواز لتفسير احداث الطبيعة بدلاً من فكرة العلية والسببية، فحل التلازم مكان الضرورة، والاحتمال مكان الحتمية.

2 ـ الفكرة الثانية: الأخذ بمبدأ الجواز والامكان

وكان لفكرة الجواز والامكان ارتباطها بمذهبهم في الجوهر الفرد، يتبيّن هذا مما سبق، وكذلك من إثباتهم لقدرة الله التي لا حد لها، فإن هذا يرتبط تماماً بنظريتهم في أن الجواهر ممكنة لا ضرورية كما أن الأعراض التي تلحقها والأجسام التي تتألف منها ممكنة أيضاً، وهي كلها من خلق الله الذي يخلق الجوهر الفرد كما يخلق الأعراض ويؤلف الأجسام، ومن هنا لا تكون في الطبيعة حتمية بل كلها في مرتبة الامكان طالما أن ائتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها أمران نسبيان لا يحصلان عن طبيعة الجوهر، ولا عن طبيعة الأعراض، بل عن إرادة الله، ولذا كان قولهم بالجواز والامكان.

ويعرف أبو بكر بن العربي معنى الامكان بالمفهوم الأشعري، وهو أن «يخلق الله عند اقتران بعض المحال ببعض وبعض الأمور ببعض ما شاء من الأفعال المعتادة أو

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 240.

الغربية»[1] ولذا كان التغير والاحتمال والامكان وعدم الثبات على قوانين لازمة أو ضرورية هو المشاهد في ظواهر الطبيعة.

وقد خدم مذهبهم في تصور العالم ـ ألا هو مذهب الجوهر الفرد ـ هذا التصور للطبيعة ولحدود القدرة الالهية فيها، وهذا ما دعا رينان إلى القول بأن «المذهب الذري، رأى المتكلمون أنه أحسن ما يعارضون به مشائية الفلاسفة»[2] التي تحاول أن تضع في الطبيعة قانونها المستقل عن التدخل الالهي المستمر.

ويشرح ابن ميمون مذهب المتكلمين في الامكان والتجويز، بأنه يعني عندهم أن كل ما هو متخيل فهو جائز عند العقل، وكل شيء من الموجودات المشاهدة يمكن أن يكون على غير ما هو عليه، وعلى هذا النحو من التجويز يطرد العالم كله، فكل شيء يفرضونه في الطبيعة هو من هذا القبيل، فقالوا «يجوز أن يكون كذا، وما كون الأمر الفلاني كذا بأولى من كونه كذا، من غير التفات لمطابقة الوجود لما يفرضونه، لأن هذا الموجود الذي له صور معلومة ومقادير محصورة وحالات لازمة لا تتغير ولا تتبدل، إنما كونها كذلك جرى عادة كذلك، قالوا كون الأرض تتحرك للمركز والنار للعلو، أو كون النار تحرق والماء يبرد عادة ولا يمتنع في العقل أن تتغير هذه العادة وتبرد النار وتتحرك إلى أسفل وهي نار، وكذلك يسخن الماء ويتحرك إلى العلو وهو ماء، وعلى هذا الأمر كله[3].

فيذهب الماتريدي كذلك إلى أن العلاقات بين الأشياء ليست ثابتة، بل هي ممكنة وجائزة مرهونة بارادة الله، ولعل هذا هو السبب في موقفه من الرد على الطبيعيين وما أدى به لانكار الضرورة «لكي يثبت الحاجة إلى الله فهو ينظر اليها من وجهة نظر معينة، فإذا كانت هناك علاقة بين الأسباب والمسببات فإنها لا ترجع إلى طبائع الأشياء، بل ترجع إلى الله فهو أوجد هذه الأسباب»[4].

فكل ما في الطبيعة عند هذا الفريق من أصحاب الجوهر يحدث بقدرة الله وحكمته وليس وفقاً لقوانين طبيعية، وكان هذا موافقاً للاتجاه الفكري العام لها، والقائل

(1) د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الكلامية ط 1 ـ دار المعارف ص 69.

(2) أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم ص 188 ,189، وعمار طالبي: آراء أبي بكر الكلامية ص 176.

(3) ارنست رينان: ابن رشد والرشدية ص 121.

(4) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 211.

(5) د. علي عبد الفتاح المغربي: امام أهل السنة والجماعة (الماتريدي) ص 131.

بأن «أفعال الله صادرة عن علمه وارادته، وكل ما هو عن علم وارادة فهو عن الاختيار، ولا شيء يصدر عن اختيار بواجب على المختار، فلا شيء من أفعاله بواجب الصدور عن ذاته»[1]، بل الكل جائز أن يحدث، وجائز أن لا يحدث، فلا توجد إلا علية فعل واحدة، هي فعل الموحد، أما علية الفعل الطبيعي فهي منكرة عندهم إنكاراً تاماً، ولذا كان اتفاقهم على أنه لا خالق إلا الله تعالى[2].

وكان نتيجة ذلك أنهم نفوا وجود خصائص ثابتة محددة للأفعال بل كله في مرتبة الجواز والامكان، فليس هناك تلازم بين وجود جوهر وعرض أو بين عرض وآخر، أو كما يعبر عن ذلك الغزالي بقوله «فأما اللازمات التي ليست شرطاً فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها فالكل جائز، ليس في النار حر، ولا في الثلج برد، ولا في الخمر طبيعة اسكار، ولا في المني قوة يحدث بها، بل الكل جائز ولله عز وجل أن يخلق منها ما يشاء، وقد كان ممكناً أن يحدث من مني الحمار انساناً[3].

وهكذا رد أصحاب هذا الفريق الاقتران بين الأسباب والمسببات إلى جهة الامكان أو الجواز لا للضرورة أو الوجوب، إذ لا يلزم من إنكار الضرورة بين الممكنات استحالة منطقية، ومن هنا اعتبروا من أصحاب النظرة التجريبية التي لا تؤمن بأية ضرورة عقلية[4].

ولكن التوافق بينهم وبين التجريبيين في استبعاد الضرورة العقلية في مبدأ السببية وترتيب المعلولات على العلل لا يعني توافقاً عاماً بين مذهبيهما، فالتجريبيون ينون نظرية المعرفة كلها على عامل الادراك الحسي، والعقل بنظرهم مثل المرآة تنطبع فيها صور العالم الخارجي انطباع النقش في الشمع اللين[5] فهم يرفضون الضرورة العقلية ويستندون إلى المعطيات الحسية فقط، بينما الأشاعرة لا تثق مطلقاً بالمحسوسات وتشكك بالمعطيات العقلية لتجعل كل شيء خاضعاً لارادة الله ومشيئته.

فالفاعل الحقيقي عندهم هو الله تعالى، وهذا يتفق مع قول الفيلسوف القسيس

---

(1) الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبو رية، دار المعارف ط 5 سنة 1977 ص 58.

(2) سيف الدين الآمدي: غاية المرام في علم الكلام ص 203.

(3) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 184 ,185، وأيضاً ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 11.

(4) د. جيرار جهامي: مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة وأيضاً: M. Fakhry: Islamic Occasionalism, p. 47.

(5) Aquia Ferdinand L'Experice, Paris, 1966, p. 5.

نيقولا مالبرانش[1] الذي يرى أن الله وحده هو محرك الأجسام، بينما المخلوقات لا جدوى منها في حد ذاتها، ويقتصر دورها على كونها أسباباً اتفاقية تتحقق عبرها الارادة الالهية فالله وحده عند مالبرانش هو الفعال وهو ينمي النبات بمناسبة حرارة الشمس، ويفعل كل شيء بمناسبة شيء آخر، وليس للمخلوقات علل، ولكنها هي وأفعالها فرص أو مناسبات لوجود موجودات، وأفعال أخرى بفعل الخالق[2].

أما الطبيعة عند الأشاعرة، فلا فعل لها، لأنها جماد، بل لا طبيعة لشيء البتة ـ وهو ما سينقدهم فيه ابن حزم فيما بعد ـ وأصبح الله عندهم هو العلة الفاعلة المتممة بل أصبح بمعنى ما، العلة المادية من حيث إنه سبب في وجود الكل، فإن القوة الفاعلة أصبحت منفصلة كلية عن القوة المادية المنفعلة، ولم تعد الطبيعة روحية مادية، بل أصبحت هذه الطبيعة هنا منفصلة تستمد وجودها المستمر من المبدأ المفارق.

وكان هذا رداً منهم على الفلاسفة القائلين بأن فاعل الاحتراق هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له. ولذا يعقب عليهم الغزالي بقوله إن «فاعل الاحتراق يخلق السواد في القطن والتفرقة في أجزائه، وجعله حارقاً أو رماداً هو الله تعالى إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة فأما النار وهي جماد فلا فعل لها[3]، فالله يؤثر تأثيراً مباشراً في كل جوهر»[4].

وبما أن الجواهر عندهم متشابهة، فلا اختلاف بين جوهر الحديد وجوهرالزبد، فالكل مؤلف من جواهر أفراد متماثلة، فكان نسبة كل جوهر إلى كل عرض نسبة واحدة، وما كان هذا الجوهر أولى بهذا العرض من هذا، أو كان هذا الجوهر الفرد أن يتحرك أولى منه بأن يسكن، وكذلك ما جوهر منها أولى بأن يقبل عرض الحياة أو عرض العقل أو عرض الحس من جوهر آخر[5].

فكان غرض هذا الفريق عندما نفى بقاء الأعراض، وما أدى اليه من القول بالخلق

---

(1) Necolas Malebranche, 1638- 1715.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ـ القاهرة سنة 1962، ص 100.

(3) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 126، ود. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ص 185.

(4) أوليري: الفكر العربي ومكانته في التأريخ ص 216.

(5) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 214.

المستمر هو إثبات تواجد القدرة الالهية[1] وتدخلها المستمر المطلق في الطبيعة، لتغيير ما فيها، ولا يكون هناك الزام على أن يكون لجوهر ما أعراض معينة. فلا وجوب على الله مطلقاً في نظرهم، ولذا كانت «الطبيعة أي الحادثات كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى، وهو المستبد باختراعها، ليس تقع بعض المخلوقات ببعض، بل الكل يقع بالقدرة»[2].

ولعل هذا ما سيؤدي بهم إلى تحديد القدرة الانسانية ـ كما سنرى ـ من خلال منظورهم هذا للعالم الطبيعي، ومن خلال اثر القدرة الالهية فيه.

وإذا كان كلا الفريقين سواء من أثبت بقاء الجواهر وبعض الأعراض، أو من قال بالخلق المستمر قد اتفقوا على اقرار الجواز والامكان في المجال الطبيعي، وإن كان بينهما اختلاف، فهو أن الفريق الأول يقول بالأسباب إلا أنها ليست أسباباً حتمية، فيقول بأن الامكان محتمل أمام القدرة الالهية، أما الفريق الثاني والذي يمثله الأشاعرة والماتريدية فقد أقروا بالامكان والجواز دائماً، وأن ما يشاهد من ارتباط بين الجواهر والأعراض يرجع في كل لحظة إلى القدرة الالهية.

كان لهذا الموقف لأصحاب الجوهر الفرد من إنكار وجود طبيعة خاصة للأجسام، بل أن بعضهم أنكر وجود الطبيعة على الاطلاق، قد لاقى معارضة من منكري الجوهر الفرد، ولذا سنذكر بعض أوجه النقد الذي وجهت اليهم.

ثالثاً: النقد الذي تعرضت له فكرة الامكان عند أصحاب الجوهر الفرد

حاولنا أن نبحث عن أوجه النقد التي قد وجهها الفلاسفة المسلمون إلى فكرة الطبيعة عند المتكلمين بالتصور القائم على الجوهر الفرد، والذين استخدموا فيه فكرة الامكان والجواز إلا أننا لم نجد نقداً مباشراً من غالبية الفلاسفة، وليس معنى ذلك أنهم وافقوا المتكلمين في مذهبهم في الطبيعة، بل هذا على العكس تماماً، حيث إن مذهب الفلاسفة ابتداء من الكندي والفارابي وابن سينا هو القول بالعلل الأربع والتلازم الضروري بين العلل وإن كانوا باعتبارهم فلاسفة الهيين سيرجعون العلل في النهاية إلى الله، ولن ينتهوا إلى ما انتهى اليه أصحاب الطبائع من الدهريين.

---

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 46.

أما النقد المفصل الذي وجه على التصور الكلامي للطبيعة نجده عند ابن رشد وقد تناوله تفصيلاً في أكثر من كتاب، وإن كنا قد وجدنا بعض أوجه النقد القليلة عند آخرين، نذكر منهم على سبيل المثال:

نقد القزويني للأشاعرة عندما قالوا إن النار ليست هي علة الاحراق أو الحرارة، ويرى عكس هذا الرأي، فيقول إنه خلافاً لأكثر الأشاعرة يرى أن حرارة النار لازمة لها، فهي إما فاعلة مستقلة لها، أو لها مدخل في وجودها[1]، وكذلك نجد لابن حزم أوجه نقد عديدة لفكرة المتكلمين عن الطبيعة، وإن كان يوجه هذا النقد بشكل خاص إلى الأشاعرة التي يرى أنها أنكرت وجود الطبيعة، أو وجود ما يسمى بها، فيقول: «قد ناظرت بعضهم في ذلك فقلت له إن اللغة التي نزل بها القرآن تبطل قولكم لأن من لغة العرب القديمة ذكر الطبيعة والسليقة والغريزة. ولا يشك ذو علم في أن هذه الألفاظ استعملت في الجاهلية وسمعها النبي ﷺ فلم ينكرها قط ولا أنكرها أحد من الصحابة رضي الله عنهم»[2].

كما ينقدهم ابن حزم في أنهم انكروا وجود طبيعة لكل جسم أو أن له صفات معينة توجبه، ويرى أن هذا الرأي منهم قد خالف ما هو معروف ومعقول ذلك أن طبيعة الانسان أن يكون له التصرف والعلوم والصناعات إن لم تعترضه آفة، أما طبيعة الحمير والبغال لا يكون لها هذا، وكذلك طبيعة البر أن لا ينبت شعيراً ولا جوزاً، وهكذا كل ما في العالم والقوم معترفون بالصفات وهي الطبيعة نفسها»[3] فهناك صفات ذاتية للأشياء.

لذا يفرق ابن حزم بين صفات ذاتية في الأشياء لا يمكن أن تزول، وصفات أو أعراض لا تبقى، فمن الصفات الذاتية مثلاً صفات الخمر إن زالت عنها صارت خلاً وبطل اسم الخمر عنها أو كصفات الخبز واللحم، لذا فيقسم أنواع الصفات الى:

- صفات لا يتوهم زوالها إلا بفساد حامله وسقوط الاسم عنه.

- صفات ما لو توهم زوالها عنه لم يبطل حامله ولا يفارقه اسمه، وهذا القسم ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

---

(1) القزويني: شرح حكمة العين ص 110.

(2) ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 11.

(3) المرجع السابق جـ 5 ص 12.

ـ أحدها ممتنع الزوال، كالفطس والقِصَر وسواد الزنجي وغيره.

ـ صفات بطيئة الزوال، مثل سواد الشعر وما أشبه ذلك.

ـ صفات سريعة الزوال، كحمرة الخجل وصفرة الوجل ونحو ذلك[1].

ويجمل الايجي الأدلة التي يعتمدها الفلاسفة في مجال تدليلهم على تلازم الأسباب والمسببات ويحددها بثلاثة أدلة:

الدليل الأول: إذا كان كل من مفهومي مصدرية أ وُمصدرية ب نفس الواحد الحقيقي لأدى هذا إذا دخلا الذات أدى لتركبها، وإذا خرجا معاً أو خرج أحدهما لزم التسلسل، والكل محال.

الدليل الثاني: أن المشاهدة تدل على أن طبيعة الماء الرطب البرودة، وطبيعة النار توجب السخونة فثبت بالضرورة أن طبيعتهما مختلفة لأن اختلاف الأثر يدل على اختلاف المؤثر وتعدده.

الدليل الثالث: لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأثرين هما (أ)، (ب) مثلاً، كانت مصدرية أ غير مصدرية ب، أو أن مصدرية (أ) وما ليس (أ) وهذا تناقض[2].

يضيف إلى هذا موسى بن ميمون اعتراضاً آخر للفلاسفة، ذكره في مناظرة قد صورها بين متكلم وفيلسوف ففرق الفيلسوف بين نوعين من الأعراض، فكل جسم طبيعي له أعراض تلحقه من جهة مادية مثل صحة الانسان ومرضه، وأعراض تلحقه من جهة صورته كتعجبه وضحكه وأن الاجسام المركبة تختلف بحسب الصور المخصصة للمواد، حتى صار جوهر الحديد خلاف جوهر الزبد، وما تبعهما من الأعراض المختلفة، فالسواد والبياض أعراض تابعة لاختلاف موادهما[3].

كل هذه أوجه نقد وجهت إلى المتكلمين بايجاز، إلا أن النقد المفصل هو ما وجهه ابن رشد وسنعرض لهذا النقد من خلال عدة نقاط تمثل الأفكار التي اعتمد عليها ابن رشد في نقد آراء المتكلمين في هذا المجال وهي تشمل:

(1) المرجع السابق جـ 5 ص 12.

(2) الجرجاني: شرح المواقف للايجي ص 173.

(3) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 213.

1 ـ وصف اقوال المتكلمين بأنها أقوال سوفسطائية:

يشبه ابن رشد أقوال المتكلمين في مجال الطبيعة بأقوال السوفسطائية، وقد عرض ابن رشد لهذه الفرقة من خلال عرضه لآرائها في أكثر من موضع من كتبه، فنقدهم في الكتب التي عرض فيها للمذهب الكلامي ونقده. وفيها يذكر أن القائل بانكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوس قول سفسطائي والمتكلم بذلك جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سوفسطائية»[1].

وعرض لنقدهم أيضاً في كتب أخرى من خلال شرحه لكتب أرسطو، ونقده لبعض الفرق المتشابهة في عصره، ويشبههم ابن رشد هنا بالأشاعرة، وهؤلاء جميعاً اتفقوا على إنكار وجود القوة الفاعلة، ولذا يصفهم بأن «قولهم سفسطائي كما أنه مخالف لطباع الانسان في اعتقاداته وأفعاله»[2].

وينسب ابن رشد هذا القول في الجواز والامكان إلى أبي المعالي الجويني من الأشاعرة الذي يرى أنه ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وعلته، وبين الشيء ودليله وهذا كله تبحر لا يجوز إلا في رأي السوفسطائيين فلا معنى له»[3].

أما الصحيح عند ابن رشد أن لكل فعل طبيعة خاصة مباطنة له، وهذا بناء على أخذه بالعلل الأربعة لتفسير الموجودات، فلكل موجود عنده علل هي: المادية والصورية والفاعل والغائية[4] ولكل موجود خصائصه الثابتة التي لا تتغير ويعلق ابن ميمون على قول المتكلمين بالجواز أنه يلزم بحسب مقدماتهم أن ما الانسان أولى بأن يعقل من الخنفس[5].

2 ـ نقد دوافع المتكلمين في القول بالامكان:

والفكرة الثانية التي اعتمدها ابن رشد لنقد المتكلمين، هو إبطال الدافع الذي أدى بهم إلى القول بالامكان، وايجاد تفسير آخر يوافق مذهبه.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت ص 781.

(2) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة مج 2 ص 1126.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت ص 811.

(4) ابن رشد: السماع الطبيعي ص 18، وما بعد الطبيعة ص 32، طبعة حيدر اباد، تلخيص ما بعد الطبيعة تحقيق عثمان امين ص 29 ,30، وأيضاً تهافت التهافت ص 784,781.

(5) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 214.

فيرى ابن رشد أن ما دفع الأشاعرة إلى نفي القول بفعل القوى الطبيعية هو دافعان:
الأول: هو أن يهربوا من القول بأن هناك أسباباً فاعلة غير الله[1]، وينسب هذا القول إلى الغزالي، الذي يرى أن من يشرك سبباً من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل هو مشرك، مثله مثل من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، إلا أن هذا قياس فاسد ـ فيما يرى ابن رشد ـ وهذا المثال قد يكون صحيحاً إذا كان هو المخترع لها عند اقتران العلم بها، كما أن الله هو المخترع لجواهر جميع الاشياء التي تقترن بها أسبابها[2].

وبسبب فساد هذا القول عند المتكلمين، ابطلوا فعل كل الموجودات بحيث لا يكون هناك إلا فاعل واحد فقط، وأن هذا التوهم هو الذي دفع المتكلمين من أهل الملل الثلاث إلى القول بأنه يمكن حدوث شيء من لا شيء عن طريق الاختراع، وقالوا إن هاهنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها، هو المباشر لها من غير وسط، وإن فعل هذا الفاعل الواحد يتعلق في آن واحد بأفعال متضادة ومتفقة لا نهاية لها، فجحدوا أن تكون النار والماء يروي والخبز يشبع، وعللوا ذلك بأن هذه الأشياء تحتاج إلى مبدع ومخترع، والجسم لا يبدع الجسم.

وهذا قول خاطىء عند ابن رشد، لأنه لو لم تكن القوة موجودة لما كان هاهنا فاعل أصلاً، ولو لم يكن الفاعل موجوداً لما كان هاهنا شيء بالفعل أصلاً، ولذا قال إن جميع النسب والصور هي موجودة بالقوة في المادة الأولى[3].

فابن رشد حريص على أن يثبت الطبيعة لكل شيء، مثال ذلك أن الحركة إلى فوق طبيعية للنار، وغير طبيعية للأرض، والطبيعية مضاد للقسرية، كما أن السكون إلى أسفل فإنه طبيعي للأرض وغير طبيعي للنار[4].

إلا أنه في النهاية يتفق مع الفلاسفة الالهيين في إرجاع كل الأشياء إلى الله، حين يثبت محركاً أول بالطبع محركاً للكل تنتهي اليه سائر الحركات التي محركها من الخارج، وأن المحرك لهذا المتحرك غير متحرك أصلاً بالذات[5]، فهو لا يوافق

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 89
(2) ابن رشد: تهافت التهافت ص 110.
(3) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة مج 3 ص 1505.
(4) ابن رشد: السماع الطبيعي ص 69 ,70.
(5) ابن رشد: المرجع السابق ص 116.

المتكلمين في أن الفاعل الوحيد هو الله، إلا أنه كفيلسوف مسلم يرجع الأفعال، والعلل كلها في النهاية إلى الله، فهو هنا حاول أن يوفق بين الجانب الفلسفي الذي يثبت لكل عنصر طبيعته، وبين الجانب الديني في إرجاع العلل في النهاية إلى الله.

الدافع الثاني: أما الدافع الثاني الذي أدى بأغلب أصحاب الجوهر لانكار قوانين الطبيعة، هو محاولتهم إيجاد تبرير للمعجزة، ذلك أنهم رأوا أن القول بتلازم الأسباب الضروري يعارض اقرار وجود المعجزة.

فيرد ابن رشد على هذا بأنه ليس هناك تعارض بين القول بالأسباب واقرار المعجزة وان الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادى الشرائع[1] بل أن من الواجب على الانسان أن يسلم بمبادى الشريعة، لأن مبادى المعجزات أمور الهية تفوق العقول الانسانية فلا بد أن يعترف بها من جهل أسبابها أما العلماء الراسخون، فعليهم أن يؤولوا على ألا يصرحوا بذلك التأويل. ويستشهد في ذلك بقوله تعالى: ﴿**والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا**﴾ [2] فهذه هي حدود الشرائع وحدود العلماء[3] فهو يقر بالمعجزة ويرى أنها لا يجب أن نخضعها لمقياس السببية.

3 ـ الاستحالات التي تنتج عن القول بالجواز والامكان.

أما الفكرة الثالثة في نقد ابن رشد للمتكلمين، أن قولهم بالامكان يؤدي إلى عدة محالات منها: استحالة العلم والمعرفة، ثم استحالة وجود الحكمة أو النظام والعناية، يترتب على هذا إبطال ما يستدل به على وجود الله.

ـ **بالنسبة للاستحالة الأولى:** إن الاقرار بالسببية هو أحد المبادى التي تقوم بها المعرفة العقلية التي هي العلم اليقيني، ذلك أن العقل عند ابن رشد ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها لأن للأشياء عنده ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه، لم تكن له طبيعة تخصه، وإذا ارتفعت طبيعة

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت ص 791.

(2) سورة آل عمران آية 7.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت ص 792.

الواحد ارتفعت طبيعة الموجود، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل[1].

فتمام المعرفة عنده بالموجودات، تكون بمعرفة أسبابها أو عللها، ومن هنا كانت صناعة المنطق أن تضع وضعاً أسباباً ومسببات، وأن معرفة تلك الأسباب لا تكون إلا بمعرفة أسبابها، ورفع هذه الأشياء مبطل للعلم، ومن يرى أنه ولا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً[2].

أما ما قاله الأشاعرة عن أن العلم ينتج من عادة فهو أيضاً مرفوض من ابن رشد، بل أن ما يستخدمونه في التعبير بلفظة «عادة» هو استخدام مبهم، ولفظ مموه، وغير معروف ما يقصدونه من كلمة عادة، هل هي عادة الفاعل أم الموجودات أم الحكم، ومحال أن تقال إنها عادة الفاعل حيث يكون فعل الله دائماً ويستشهد في ذلك بقوله تعالى: ﴿**ولن تجد لسنة الله تبديلا**﴾ (فاطر: 43) وقوله تعالى: ﴿**ولن تجد لسنة الله تحويلا**﴾ (فاطر: 43).

وان قصدوا عادة الموجودات الطبيعية، فالعادة لا تحق إلا على كل ذي نفس أما الموجودات الطبيعية فلا تكون لها عادة. أما إن قصدوا بالعادة حكمنا على الموجودات، فإن هذه العادة ليست أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً ولا ينكر الفلاسفة مثل هذه العادة[3].

يترتب على هذه الاستحالة الأولى، **الاستحالة الثانية**، وهي نفي وجود حكمة الهية، فيربط ابن رشد هنا بين السببية والعلم محاولاً القول بوجود عقل الهي نظم الطبيعة بصورة معينة أو حكم عليها بحكمة الهية معينة.

فالقول بالجواز ينفي وجود الحكمة الالهية، والحكمة هي معرفة الاسباب التي تقوم على العقل، ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهم الأشاعرة في المخلوقات لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع، فالحكمة الالهية موجودة في كل الموجودات، وبادراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الانسان، ووجودها هكذا في العقل الأزلي، كان علة وجودها في الموجود[4]، وذلك العقل ليس بجائز.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت ص 785.

(2) ابن رشد: المرجع السابق نفس الصفحة.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت ص 786.

(4) ابن رشد: تهافت التهافت ص 812.

فيرى ابن رشد أن المتكلمين قد وقعوا في تناقض عندما نسبوا إلى الفعل الالهي الحكمة، ومع ذلك ينكرون ظهور الحكمة في أفعاله أو يخضعون أفعاله في الطبيعة للامكان ويرى أن هؤلاء غفلوا عما يدخلهم من هذا القول بالجواز من نفي الحكمة أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات فالعلاقة بين الأسباب والمسببات عند ابن رشد لا تخرج عن كونها واحد من ثلاثة وجوه، إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار، أو يكون من أجل الأفضل، أو يكون بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هناك حكمة أصلاً ولا تدل على صانع، بل تدل على الاتفاق[1].

الاستحالة الثالثة: يترتب على النقطة السابقة أن من ينفي وجود الحكمة فهو في نفس الوقت ينفي وجود الصانع، فكان قول المتكلمين بالاتفاق مضاداً للشريعة والحكمة، وكان قولهم بالجواز أقرب إلى نفي وجود الصانع.

فيربط ابن رشد بين هذه الفكرة وبين أدلته لاثبات وجود الله، وسبق أن ذكرنا في الفصل السابق، أنه يستدل على وجود الصانع بوجود العناية والنظام، فإذا لم يكن في الطبيعة نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صنعت عن علم وحكمة[2] بل أن قول المتكلمين بالامكان يلزم عنه ابطال وجود فاعل على الاطلاق، فالطبيعة مصنوعة لله، ولا أدل على الصانع من وجود موجود ـ مثل الطبيعة ـ بهذه الصفة في الأحكام، فكان من قال بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع، فمن جحد فعلاً من أفعال الخالق فقد جحد صفة من صفاته[3].

ينتهي ابن رشد من هذا إلى أن مقدمة المتكلمين القائلة بالجواز لا تخدم معتقداتهم الدينية من اقرار المعجزة، واثبات الفاعل الالهي، بل تؤدي إلى العكس تماماً من ذلك حيث تنكر العلم والعقل الذي يستدل به على وجود الله، بل تنكر النظام والعناية والحكمة التي هي أدلة وجوده تعالى، فما استخدمه المتكلمون لغرض معين أدى إلى الغرض المعاكس له.

---

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 86، ود. العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص 116.

(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 88.

(3) المرجع السابق ص 89، ود. العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص 64.

القسم الثالث: علاقة القدرة الالهية ببقاء الجواهر والأعراض وأثرها على المجال الانساني

إذا كانت غالبية المعتزلة من أصحاب الجوهر الفرد ـ ما عدا معمر ـ يتشابهون مع غيرهم من القائلين بنفس النظرية من أشاعرة وماتريدية ـ كما رأينا ـ في إقرار الدور الالهي في الطبيعة، وما أدى بهم إلى نفي الحتمية الطبيعية، وإن كانوا قد اختلفوا عن غيرهم في كيفية هذا النفي، إلا أن غالبيتهم اتفقوا على إقرار فاعلية الله وقدرته في المجال الطبيعي حيث إن الطبيعة لا قدرة ولا حرية لها.

أما في المجال الانساني، سنجد اختلافاً هاماً بين المعتزلة من أصحاب الجوهر الفرد عن غيرهم من أشاعرة وماتريدية، حيث إن المعتزلة تثبت للانسان قدرة وفعلاً واختياراً، بل وضعوا لهذا، الأصل الثاني من أصولهم الخمسة، إلا وهو أصل العدل، حيث يرون أنه ليس من العدل الالهي أن يحاسب الانسان على فعل ما ليس من اختياره، وبناء على هذا سنجد عند المعتزلة آراء تخالف غيرهم من القائلين بالجوهر الفرد، ولذا سنعرض رأي المعتزلة أولاً، ثم نعرض لرأي الأشاعرة والماتريدية.

أولاً: رأي المعتزلة

إذا كان بعض المعتزلة ردوا الأفعال الطبيعية إلى الطبيعة مثل معمر وغيره، أو إلى قدرة الله المباشرة، إلا أنهم في مجال الفعل الانساني سيضيفون عنصراً آخر، هو عنصر الارادة الانسانية وذلك «انسجاماً مع مذهبهم في حرية اختيار الانسان وانسجاماً مع المبدأ الذي أقاموا عليه مذهب حرية الاختيار»[1] حيث إن أفعال العباد عندهم غير مخلوقة فيهم، وإنهم المحدثون لها[2].

فقد سبق أن أشرنا إلى أن هناك من المعتزلة من يقول ببقاء بعض الأعراض، ومن هذه الأعراض (القدرة)، فيكون للانسان حينئذ قدرة يقوم بناء عليها بالفعل والاختيار،

---

(1) د. حسين مروة: النزعات المادية جـ 1 ص 825.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 323، ابن حزم: الفصل جـ 3 ص 32، أنظر أدلة القاضي عبد الجبار العقلية على أن أفعال العباد مخلوقة منهم ص 332:347 من شرح الأصول، أما الأدلة الشرعية فهي ص 354:363، وأيضاً المغني جـ 8 «المخلوق ص 3، وما بعدها.

ويكون له حرية الأخذ أو الترك، فكان مذهبهم أن القدرة متقدمة لمقدورها[1].

وهذا على العكس مما ذهب اليه الأشاعرة والماتريدية، من أن الأعراض لا تبقى، فكانت القدرة وهي عرض، يخلقها الله عند الفعل وللحظة واحدة، فكانت القدرة مقارنة للفعل، فالقدرة مكتسبة للانسان وهي ليست له بالحقيقة.

فإذا كان المعتزلة قد أعطوا للانسان قدرة على الفعل إلا أن هذا الفعل لا ينطبق عندهم على الجواهر أو الأجسام، بل تقف عند حدود بعض الأعراض فقط، واتفقوا على أنه ليس للانسان قدرة على فعل الجواهر، وهو ما اتفق عليه عامة المسلمين ـ ما عدا الروافض ـ عندما قالوا «لا يجوز أن يقدر الله سبحانه مخلوقاً على خلق الأجسام ولا يوصف الباري بالقدرة على أن يقدر أحد على ذلك»[2].

ويعلل ابن متويه عدم قدرة الانسان على فعل الجوهر أو إيجاد الجسم، أن الجسم لا يوجد إلا عن طريق الاختراع من قبل الله تعالى، ولا يحق لقادر بقدرة ـ الانسان ـ أن يخلقه بل يختص تعالى وحده بالقدرة عليه، كما أن وجود الجسم يحدث ابتداء من جهة الله ولا يوجد بالتولد للانسان، ولذا يبطل أن «يولد الجوهر جوهراً، بل الأولى أن يولده في جهة نفسه على أنه كان يلزم توليده لما لا يتناهى من الجواهر»[3].

ويدلل النيسابوري على استحالة أن تكون للانسان قدرة على فعل الجواهر أو الجسم بدليلين هما:

الدليـل الأول: أنه لو قدر لانسان أن يفعل الجسم لتضاربت ارادته مع إرادة الله فقد يريد إيجاد جوهر ما في جهة ما، ويريد الانسان إيجاد جوهر آخر في نفس الجهة، وقد علم باستحالة وجود جوهرين في جهة واحدة.

ويضرب مثالاً يوضح به فكرته، أن نفترض خطاً مكوناً من ثلاثة أجزاء على كل واحد من الطرفين جزء، وأراد أحدنا نقل أحد الجزأين إلى الوسط، وأراد القديم نقل

---

(1) الخياط: الانتصار ص 81، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 396، البغدادي: الملل والنحل ص 130، البزدوي: أصول الدين، مسألة 29، ص 116،النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 259، ابن حزم: الفصل جـ 3 ص 22، د. جيرار جهامي: مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة ص 85، وأيضاً د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص 128.

(2) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 564.

(3) ابن متويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ص 111.

الجزء الآخر إلى الوسط فكان مراد القديم تعالى أولى من مراد الواحد فينا.

والدليـل الثانـي، يأخذه النيسابوري عن الشيخ عبد الله البصري، وهو أن الواحد منا لا يقدر على الحياة، فيقلب إلى هذا الموضع، فلو كان الواحد منا قادراً على الجسم لوجب أن يكون عالماً وأن يكون له سبيل إلى ذلك، لأن كمال العقل يقتضي التفرقة بين ما يصح منه وما لا يصح[1].

يضاف إلى ذلك أن القول بأن للانسان قدرة على إيجاد الأجسام سيؤدي إلى القول بأن الجسم يوجد الجسم وهذا سيؤدي إلى نفي الدلالة على أن خالق الجواهر والأجسام ليس بجسم[2] لذا يقصر المعتزلة قدرة الانسان على فعل الأعراض دون الجواهر، وينسبون فعل الجواهر لله وحده، إلا أن ليس معنى ذلك أن للانسان قدرة على فعل كل الأعراض، بل له قدرة فقط على فعل بعض الأعراض دون البعض، وقد اختلف المعتزلة فيما بينهم على هذه الأعراض التي في مقدور البشر إلى عدة أقوال[3].

ونلاحظ أن هذه الأقوال عن حدود القدرة البشرية في مقابل القدرة الالهية كان لها غرض واضح من جانب المعتزلة ذلك أننا نستطيع أن نعتبرها محاولة من جانبهم قصدوا بها أن يجيبوا على اتهام خصومهم الذين رموهم بالقول بتقييد القدرة الالهية، وأن يظهروا خصومهم هم الذين ينكرون قدرة الله على أنه يعطي لعباده من قدرته.

على أن هذا الاقتدار عند المعتزلة يحدث في حدود ضيقة، فهو لا يمتد حتى يشمل الجواهر، كما أنه لا يتعلق بكل الأعراض، بل خاضع عند أكثرهم للقيود، وهو إقدار بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، فالمخلوق لا يوصف بالقدرة، والقدرة التي له إنما هي مستمدة من قدرة الله تعالى[4] ذلك أن الجوهر بذاته لا يوجب عرضاً معيناً.

---

(1) النيسابوري: في التوحيد ص 446.

(2) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 564.

(3) أنظر هذه الأقوال عند القاضي عبد الجبار: المغني جـ 8 (المخلوق) ص 43، جـ 9 (التوليد) ص 12، المحيط بالتكليف ص 399، الخياط: الانتصار ص 63، الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 377، 378، 402، 566، البغدادي: الفرق بين الفرق ص 95، أصول الدين ص 135 ,139، الملل والنحل ص 108، ابن حزم: الفصل جـ 3 ص 56، أبو المعين النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 302 ,303، الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 52، وأيضاً ابن متويه: التذكرة ص 39.

(4) بينيس: مذهب الذرة ص 30.

وكان اختلاف هؤلاء المعتزلة من أصحاب الجوهر القائلين ببقاء الجواهر والأعراض عن القائلين بالخلق المستمر في أن هذا العرض (القدرة) هو عرض يبقى زمانين عند الفريق الأول فيكون للانسان حرية، وعند الفريق الثاني لا يبقى، فلا تكون للانسان حرية ولا قدرة من ذاته.

وإذا كان المعتزلة استطاعوا أن يستفيدوا من نظرية الجوهر الفرد في المجال الطبيعي استفادة كبيرة، وأرجعوا العلية إلى الله سواء كانت بطريق مباشر، أو بواسطة وسائط وأسباب ليست حتمية عند أكثرهم، إلا أنهم في المجال الانساني لم يستطيعوا أن يسيروا بتصور العلية الجديد حتى نهايته، فجاءت نتائج مذهبهم في تفسير القدرة الالهية مشوشة بعض الشيء في المجال الانساني، وهذا بسبب ميلهم إلى تأكيد وجود فاعلية للانسان، أما في المجال الطبيعي فلا توجد إلا فاعلية الله وقدرته، فكان لاستخدامهم الجوهر الفرد فاعلية وتأثير في المجال الطبيعي أكثر من المجال الانساني.

ويعلق بينيس على هذا بأنه لم يكن ممكناً للمعتزلة كما كان ممكناً للأشاعرة أن يجعلوا كل حوادث العلة والمعلول على تعقيدها نظاماً واحداً لا لبس فيه، بل أن الأساس الأكبر لمذهبهم، وهو القول بالاختيار في الأفعال الانسانية كان عائقاً لهم دون الوصول إلى النتائج الأخيرة التي كانوا يستطيعون الوصول اليها من طريقة تفكيرهم المبنية على القول بالجزء الذي لا يتجزأ[1].

ثانياً: رأي الأشاعرة والماتريدية

إذا كان المعتزلة من أصحاب الجوهر الفرد، عندما حاولوا أن يبينوا حدود القدرة الالهية في عالم مكون من أجزاء منفصلة قد وقعوا في تناقض بين حدود القدرة الالهية وحدود القدرة الانسانية، حتى يثبتوا وجود الفاعل الانساني بجانب الفاعل الالهي، فإن الأشاعرة والماتريدية لم يتعرضوا لمثل هذا التناقض حيث إن الفاعل الحقيقي عندهم هو الله، واعتبروا أن فعل الانسان مساو للفعل الطبيعي، فكما يجري الله الاحداث على الطبيعة كذلك يجريها على الانسان بدون أن تكون للقدرة الانسانية تدخل أو أثر في المجال الطبيعي، لذا كان تصورهم لدور القدرة الالهية في العالم أكثر اتساقاً لنظرية الجوهر الفرد من النسق الاعتزالي.

---

(1) بينيس: المرجع السابق ص 28.

وكما استفاد الأشاعرة والماتريدية من الجوهر الفرد في نفي الفاعلية الطبيعية، كذلك استفادوا من الجوهر الفرد أيضاً لنفي الفاعلية الانسانية، أو أن تكون للانسان قدرة، وقالوا بما يعرف بالقدرة المكتسبة والتي يحددها الآمدي بأنها «المقدور بالقدرة الحادثة»[1] فكما لم يثبتوا للطبيعة قانوناً تسير عليه فكذلك الانسان ليس له قدرة، وأرجعوا كل شيء إلى المشيئة والقدرة الالهية.

فإذا طبق الأشاعرة والماتريدية من أصحاب الجوهر الفرد رأيهم على الطبيعة فقالوا بالجواز والامكان فالانسان بما أنه جزء من هذه الطبيعة، حاولوا أن يطبقوا عليه نفس الفكرة، ويرجعوا أفعاله إلى القدرة الالهية المباشرة ليثبتوا بذلك قوله تعالى: **﴿إن الله على كل شيء قدير﴾** [2] فهم لم يكتفوا بنفي الفاعلية عن الأجسام الجامدة، بل تعدوا ذلك إلى نفي الفاعلية عن البشر وذلك من خلال منظورهم القائل بالجوهر الفرد.

فالقدرة عندهم عرض من الأعراض التي لا تبقى زمانين، بل مكتسبة من الله، وقد اتفقوا على أن «القدرة لا تسبق الفعل بل تكون مع الفعل، وأن القدرة لا بقاء لها»[3]، والله تعالى يجدد للانسان قدرته في كل وقت.

ولذا أجمع أصحاب هذا الرأي على أن الله قادر على جميع المقدورات[4]، وذلك ينطبق على الجواهر والأعراض، فكلاهما من خلق الله تعالى، فيقول البغدادي «إن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض، وإنه خالق اكساب العباد ولا خالق غير الله»[5].

وإذا كانوا يذهبون إلى أن الله يخلق في كل لحظة جميع الأشياء بلا استثناء سواء

---

(1) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام ص 227 وأيضاً:
Mackdonald: Development of Islamic Theology, p. 192- 193.

(2) سورة البقرة آية 20 هناك تشابه بين الكسب الأشعري، ورأي ليبنتز.

(3) البزدوي: أصول الدين مسألة 29 ص 115 وأيضاً أبو المعين النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 264.

(4) الباقلاني: الانصاف ص 35، البغدادي: الفرق بين الفرق ص 201، أصول الدين ص 93، الجويني: لمع الأدلة ص 82، الرازي: المطالب العالية جـ 9 ص 19، البياضي: اشارات المرام من عبارات الامام ص 133، أبو المعين النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 282 ,294، وأيضاً الدواني: شرح العقائد العضدية بعنوان: الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين تحقيق سليمان دنيا ص 463 ,464.

(5) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 204، أصول الدين ص 134، ابو المعين النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 278، د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص 148 وأيضاً ابن حزم: الفصل جـ 3 ص 12.

الجواهر والأعراض والأجسام وأفعال الارادة الانسانية والنتائج التي تنسب لهذه الأفعال فإن هذا قد أدى بهم إلى القول بأنه ليس في الكون إلا فاعل واحد هو الارادة الالهية التي قدرت أولاً سبب كل شيء[1].

فالله عندهم هو الفاعل، لا فاعل بالحقيقة ولا خالق إلا هو، فليس في الوجود شيء من الفلك إلى الذرة، ولا من دورانه إلى حركة واحدة، إلا وهي موجودة بقدرته وعلمه مصرفة بقضائه وحكمته ولذا يقول أبو بكر بن العربي: إن كل ما ترى أو تتوهم بقلبك فهو صنع الله وخلقه[2].

وبهذا التصور للعلم والقدرة الالهية، سيحاول هذا الفريق من أصحاب الجوهر إيجاد تبرير لما يفعله الانسان، وحدود قدرته في نظام مكون من جواهر وأعراض متغيرة لا تبقى، بل أن القدرة الانسانية هي عرض مكتسب لا يستمر في الوجود للانسان، بل يخلق الله هذه القدرة في كل لحظة. فالله يخلق الأجزاء باستمرار سواء كانت فعلاً إنسانياً أو فعلاً طبيعياً[3].

وإذا كان هناك اختلاف بين عالم الطبيعة وعالم الانسان، فهو يرجع إلى أن العالم الطبيعي لا يشعر بالاختيار، بينما الانسان يشعر بأنه يكتسب هذه الأجزاء التي يفعلها الله فيه أو يخلقها فيه.

ويشرح موسى بن ميمون هذه الفكرة بأن الفعل الانساني عندهم ينقسم إلى عدة أعراض لا تبقى وليس بينها أي ارتباط، وأن موجدها هو الله، فتكون القدرة في هذه الحالة لله وقد أجراها على الانسان، مثال ذلك: عندما يكتب الانسان بالقلم، فإن الله يخلق فيه أربعة أعراض ليس فيها عرض سبباً لآخر، بل هي متقارنة في الوجود لا غير، العرض الأول: إرادتي في أن أحرك القلم، العرض الثاني: قدرتي على تحريكه، العرض الثالث: الحركة الانسانية التي هي حركة اليد، العرض الرابع: تحرك القلم، فالأشاعرة بهذا زعمت «أن الانسان إذا أراد شيئاً فعله بزعمه، فقد خلقت له الارادة وخلقت له

---

(1) د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص 148 وأيضاً:
Peters: Aristotle and the Arabs, p. 148.

(2) أبو بكر بن العربي: أحكام القرآن ق 3 ص 1081 أيضاً عمار طالبي: آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية ص 183.

(3) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص 158.

القدرة على الفعل لأنه لا يفعل بالقدرة المخلوقة فيه، ولا أثر لها في الفعل»[1] فهذه الأعراض هي الارادة والقدرة والحركة التي يخلقها الله في يد الكاتب وأخيراً هي فعل التحرك يخلقه الله في القلم فيتحرك.

فالارادة والفعل والقدرة أعراض مخلوقة لا بقاء لها، وإنما الله يخلق في هذا القلم تحركاً بعد تحرك هكذا دائماً طالما القلم متحركاً، فإذا سكن فلم يسكن حتى خلق فيه أيضاً سكوناً بعد سكون طالما القلم ساكناً[2].

فالخالق عند هذا الفريق من أصحاب الجوهر الفرد، هو الله تعالى، والعبد لبس مخترعاً بل هو قادر بقدرة محدثة، ومما يدل على أن العبد ليست له قدرة التخليق «هو خروج أفعال العباد على خلاف ما يريدون، فلو كانت لهم قدرة التخليق والاختراع والايجاد لخرجت أفعالهم وفقاً لما يريدون ويقصدون»[3]، وهذا خلافاً للمعتزلة القائلين بأن العباد موجدون أفعالهم.

ولذا كان إجماع أهل السنة والجماعة على «أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى، والله تعالى يخلق افعال العباد كلها، لأن الاستطاعة من الله تعالى تحدث للعبد مقارنة للفعل لا مقدمة على الفعل، ولا متأخرة عنه، والعبد بجميع أفعاله مخلوق لله تعالى يدل عليه قوله تعالى: ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ فقد أخبر أنه خلق أنفسنا، وأعمالنا، ولا جائز أن يقال أراد به المعمولات من الحجر والخشب، لأنه لا شك بأنه مخلوق لله تعالى[4]».

فانكروا أولاً أن يكون للانسان قدرة على فعل الجواهر أو خلق الاجسام، ويدلل الباقلاني على هذا «باستحالة كون الانسان فاعلاً للأجسام، وأنه لو صح ذلك أن يقدر على نفسه لصح أن يقدر على مثله»[5].

---

(1) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 207, 208، بينيس: مذهب الذرة ص 28، دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام ص 124، وأيضاً دائرة المعارف الاسلامية مج 4 مادة (الله) ماكدونالد ص 264.

(2) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ص 208، وأيضاً أبو المعين النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 260.

(3) أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة ص 369.

(4) أبو المعين النسفي: بحر الكلام ص 41، التمهيد لقواعد التوحيد ص 259، البغدادي: الفرق بين الفرق ص 204، وأيضاً الغزالي: الاحياء جـ 2 ص 193.

(5) الباقلاني: التمهيد تحقيق الخضيري ص 44.

كما أنكروا أيضاً أن تكون للانسان قدرة على فعل الأعراض، بل أن الأعراض تجري عليه بفعل الله، وقالوا إن الانسان يمكن أن يكتسب الحركة والسكون والارادة والعلم والاعتقاد والجهل والقول والسكوت[1] وأجازوا إمكان أن يكتسب الانسان غيرها من الأعراض هذا عن الأفعال المباشرة، أما المتولدة فكلها لله.

واستدلوا على نفي القدرة عن الانسان ونسبتها إلى الله وحده بعدة أدلة شرعية[2] متمثلة في قوله تعالى: ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ (الصافات: 96) وقوله تعالى: ﴿**أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم، قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار**﴾ (الرعد: 16) وقوله تعالى: ﴿**هو الذي يسيركم في البر والبحر**﴾ (يونس: 22) فأخبر الله تعالى بسيرنا وهي الحركات والسكنات وقوله تعالى: ﴿**هل من خالق غير الله**﴾ (فاطر: 3).

ويحاول الباقلاني أن يحدد الفاعل لما نراه من ظواهر، جواهر أو أعراض، ويرجح أن يكون الفاعل واحد من ثلاثة إما أن يقال: إن القديم مخترع، أو إنه من فعل الطبع في الجسم او انه فعل انسان[3].

وبعد أن يحصر الأسباب في ثلاثة أسباب يحاول أن يبين الفاعل الحقيقي منها، هل هو الله أم الانسان أم الطبع، واستبعد أن يكون هو فعل الجسم، لما سبق أن عرفناه من نقده للقائلين بالطبع، واستبعد أن يكون فعل من الانسان ـ خلافاً للمعتزلة ـ فأرجع الفعل لله، ذلك أن فعل الاختراع والايجاد واحد، والله سبحانه هو المستبد بفعله.

أما الفعل الانساني فقد فسروه بأن الله قد أجرى العادة «بخلق مقدور القدرة البشرية مقارناً لها فيكون الفعل خلقاً من الله ابداعاً واحداثاً وكسباً من العبد مقارناً لقدرته».

فذهبت الأشاعرة والماتريدية خلافاً للمعتزلة، إلى أنه لا تأثير للأشياء بعضها في بعض إلا عن طريق القدرة الالهية التي تفعل كل شيء «فالقدرة الحادثة لا تؤثر في

(1) البغدادي: أصول الدين ص 139.

(2) الباقلاني: الانصاف ص 43، النسفي: بحر الكلام ص 41، البزدوي: أصول الدين ص 100، 101، 118:116، الجويني: لمع الأدلة ص 100,99، الارشاد ص 200,198، البياضي: اشارات المرام من عبارات الامام ص 134,133، وأيضاً الغزالي: الاحياء جـ 2 ص 193.

(3) الباقلاني: التمهيد ـ تحقيق الخضيري ص 46: 61.

مقدورها أصلاً وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها إذا العلم معقول تعلقه بالمعلوم، مع أنه لا يؤثر فيه»[1]، وبناء على رأيهم هذا وجهوا نقدهم للمعتزلة القائلين بالحرية، وأيضاً لكل من قال بالطبع أو الكمون أو التولد الحتمي.

تعقيب

كان اختلاف المتكلمين من أصحاب الجوهر سواء من معتزلة أو ماتريدية وأشاعرة يرجع إلى اختلافهم في حدود الفعل الانساني، وهو نتيجة لاختلافهم حول بقاء الجواهر والأعراض.

فكان مذهب الأشاعرة والماتريدية في الخلق المستمر أدى إلى نفي الفعل عن الطبيعة كما أدى إلى نفي الفعل عن الانسان، بل ذهبوا إلى القول بأن إثبات فاعلية للأشياء هو ضرب من الكفر وإنكار فاعلية الله المطلقة، أو كالقول بالشرك لوجود فاعلين لفعل واحد، فكان الايمان هو الاقرار بأن الله هو الفاعل الذي لا فاعل سواه.

أما المعتزلة القائلون ببقاء وجود الجوهر مستمراً إلى أن يفنيه الله، والقول ببقاء بعض الأعراض، ومنها القدرة، أدى إلى تعظيمهم لدور القدرة الانسانية.

فالقول بالجواز والامكان متفق عليه بين أغلب القائلين بالجوهر الفرد، وهم بذلك ينكرون الحتمية الضرورية، ويقفون برأيهم هذا كنتيجة لتصورهم للعالم المتكون من أجزاء منفصلة ولدور القدرة الالهية في هذا العالم، إلا أن الاختلاف وقع بين الفريق الأول الممثل لغالبية المعتزلة، والفريق الثاني: الممثل للأشاعرة والماتريدية في جزء صغير من الطبيعة وفي مجال الفعل الانساني. حيث إن الفعل عند الفريق الأول يقع بين الله والانسان، فلكل منهما فعله، أما عند الفريق الثاني فالفاعل ينحصر عندهم في الله تعالى.

ولهذا كان هذا الاستثناء الذي قام به المعتزلة في إرجاع بعض الأفعال إلى الله وبعضها إلى الانسان أضعف من موقفهم في نظرية الجوهر الفرد، وكانت آراء الأشاعرة في هذا المجال أكثر انسجاماً مع نظرية الجوهر الفرد لاتصال هذه الفكرة بالوجود الالهي وتأكيداً للقول بالقدرة الالهية المطلقة والعناية الالهية الشاملة لجميع الجزئيات باستمرار في كل الأوقات، فكان تصورهم للأجسام والأعراض أنها في خلق واعدام في كل وقت ليؤكدوا عناية الله التي لا تغفل عن خلقه، وهكذا تمسكوا بنظرية الجواهر

---

(1) الجويني: الارشاد ص 210.

والأعراض لحرصهم على تقرير استقلال الله بالفعل المباشر في الكون حتى ليناط بقاؤها وفناؤها بالمشيئة الالهية لمطلقة، فما يحدث في الطبيعة ليس عن طبيعة الجوهر ولا عن طبيعة العرض بل عن إرادة الله وقدرته الذي هو الحق المطلق.

هذا عن تصور أصحاب الجوهر الفرد لصفة القدرة الالهية من خلال منظورهم القائم على القول بالجوهر، وهذا بالطبع منظور يخالف المنظور الفلسفي، وإن كنا قد سبق أن ذكرنا نقدهم للمتكلمين في المجال الطبيعي القائم على القول بالجواز والامكان، إلا أننا في الجانب الانساني، لم نجد نقداً محدداً من جانب الفلاسفة، ولذا لم نجد ما نضعه لتحديد أوجه نقدهم، ولعلهم اكتفوا بنقد فكرة الجوهر بتصورها الطبيعي وعلاقته بالقدرة الالهية.

وإذا كان لأصحاب الجوهر الفرد تصور معين لصفة القدرة الالهية بناء على فكرتهم القائلة بالجوهر. فلهم أيضاً تصور معين لصفة العلم الالهي بناء على نفس الفكرة، وهو ما سنعرض له في الفصل التالي.

الفصل الرابع

علاقة الجوهر الفرد بالعلم الالهي عند المتكلمين وموقف الفلاسفة منهم

تمهيد

إذا كان لفكرة الجوهر الفرد أثرها على تصور المتكلمين لصفة القدرة الالهية، سنرى أيضاً في هذا الفصل، أن لصفة العلم الالهي ارتباطاً وثيقاً بتفسير المتكلمين لعلاقة الله بالعالم من خلال فكرة الجوهر الفرد أيضاً، فسنعرض أولاً لهذا التصور لصفة العلم.

ثم نعرض للاختلاف الذي دار بين تفسير أصحاب الجوهر للعلم بناء على فكرتهم عن الجزء الذي لا يتجزأ، وتفسير الفلاسفة المنكرين له، وسيتم هذا العرض من خلال قسمين:

القسم الأول: علاقة الجوهر الفرد بالعلم الالهي

أولاً: الله عالم بالجواهر وأعراضها

استخدم أصحاب الجوهر الفرد من المتكلمين ما يبدو من اتقان وإحكام في العالم، أو ما يظهر من تلازم جوهر لأعراض ما كحجة على أن الله عالم. وتقوم هذه الحجة[1] على الاستشهاد بالفعل المحكم في العالم على وجود الصانع العالم أي

(1) هذه الحجة يذكرها على سبيل المثال: القاضي عبد الجبار في المغني جـ 5 ص 219، المختصر في أصول الدين ص 179، المحيط بالتكليف ص 117، شرح الأصول الخمسة ص 158، الباقلاني الانصاف ص 36، الرازي: معالم أصول الدين ص 56، المطالب العالية جـ 3 ص 107، الماتريدي: التوحيد ص 45، 61، 62، النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 170، الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 223 ,224، الدواني: شرح العقائد العضدية ص 341، 342، وأيضاً السنوسي: عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص 94.

الانتقال من مشاهدة المخلوقات أو المصنوعات وهي تشمل هنا الجواهر والأعراض للاستدلال على كونه تعالى عالماً.

فكان استدلالهم مبنياً على صحة الأفعال المحكمة، فهو عالم من حيث هو مختص بما يصح منه الفعل المحكم[1]، والفعل المحكم لا يتأتى من كل قادر على ذلك النظام[2] وقد اعتمد هذه الحجة غالبية أصحاب الجوهر الفرد، لا يفترق في ذلك معتزلة عن أشاعرة أو ماتريدية.

ويظهر فعل الاحكام كما يوضحه أصحاب الجوهر الفرد بأن الله هو مخصص الأعراض للجواهر، وذلك يبدو إما بطريق الانضمام أو بوقوعه على وجه متكرر، ويظهر الإحكام في خلقه تعالى للحيوانات ولتراكيبها إما دفعة واحدة[3] وإما على دفعات، كما أن فعله تعالى يحدث على ضرب من الترتيب والنظام، وكل هذا يصح الاستدلال به على أنه عالم بكل هذه الوجوه.

وتقوم هذه الحجة عندهم على مقدمتين:

الأولى: أن أفعال الله محكمة ومتقنة، أي موافقة لوجوه المصلحة والمنفعة.

والثانية: أن كل من كان فعله محكماً متقناً، فإنه يجب أن يكون عالماً.

لكن إذا كان المتكلمون قد أتاحوا للقدرة الالهية من قبل أن تخصص أي عرض لأي جوهر بدون وجود ضرورة معينة للربط بين جوهر ما وعرض معين، إلا أنه سبحانه وتعالى، بناء على صفة العلم يفعل بإحكام، ويخصص أعراضاً معينة لجواهر معينة بطريقة متكررة ومنتظمة، أليس في هذا تناقض في أفكارهم!!؟ فهم بعد أن أطلقوا للقدرة الحرية في فعل ما تشاء، عادوا وأرجعوا الفعل وفق العلم والحكمة.

ولعل هذا التناقض هو ما دفع الجويني ـ وهو من أصحاب الجوهر ـ أن يعترض على كون الدلالة على علم الله هو ما يشاهد من فعله تعالى المحكم[4] ذلك أن الإحكام

(1) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 5، الفرق غير الاسلامية ص 220.

(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص 113.

(3) المرجع السابق: نفس الصفحة، مختصر أصول الدين ص 180، الرازي: المحصل ص 119، 120، وأيضاً الماتريدي: التوحيد ص 45.

(4) الجويني: الارشاد ص 12.

عنده لا يخرج عن كون الأكوان خصصت الجواهر بأحياز حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم.

كما ينقد الرازي استخدام المتكلمين لهذه الدلالة لاثبات كونه تعالى عالماً، لأنها لا تتفق مع قولهم بالجوهر الفرد، وأن القول بالاحكام على مذهبهم غير معقول وفق أخذهم بالجوهر، ويضرب مثالاً لذلك: أن البنية عندهم ليست شرطاً لحصول الحياة أو سائر الصفات المشروطة بالحياة كالعلم والقدرة والسمع، وان كان لا يمتنع عندهم أن يتصف الجوهر الفرد بالحياة وبصفات أخرى حتى يكون ذلك الجوهر أفضل خلق الله في العلم، ولكن هذه البنية مؤلفة من أجزاء، فكان كل واحد من تلك الأجزاء قابلاً للحياة، ولا يخرج عن كونه إما ان يكون كل جزء مشروطاً بكون الآخر، أو أن يحصل جزء على صفات لا يحصل عليها آخر، أو أن يكون كل جزء منها غني عن الآخر ثم يبطل الافتراضان الأول والثاني، ليثبت أنه يصح في كل واحد من هذه الأجزاء التي لا تتجزأ أن يكون موصوفاً بالحياة والعلم والقدرة وهذا مخالف لمذهبهم، لأنه ليس لشيء من التركيبات والتصورات أثر في حصول شيء من المنافع وهذا يبطل الأحكام والاتقان، فكيف يستدل به على علم الفاعل؟[1]، ولهذا يستبدل بعض المتكلمين دليل الاتقان بدليل آخر.

يستدل البعض على كونه تعالى عالماً، بأنه فاعل العالم بالاختيار[2] والمختار هو الذي يقصد إلى إيجاد نوع معين، فإذا كان الله لا يفعل العالم بالطبع، بل يصدر عنه الفعل بالاختيار في أن يوجده أو لا يوجده، كان هذا دليلاً على كونه تعالى عالماً.

إلا أن غالبية أصحاب الجوهر اعترضوا على هذه الحجة مفضلين الحجة الأولى، حيث إن الإحكام لا يتوقف على مجرد تخصيص الجواهر بأكوان، بل يرجع إلى تخصيص أكوان وكيفيات خاصة، فالإحكام يتعلق بتخصيص أكوان وكيفيات معينة لكل جوهر، وضرب معين من الأعراض[3] فإن كان جوهر انسان أعطاه الله الحركة والعقل والنطق إلى غير ذلك مما يميز جوهر، لذا كان دليل الإحكام القائم على فكرة التخصيص هو الدليل الأكثر شيوعاً عند أصحاب الجوهر الفرد.

---

(1) الرازي: المطالب العالية جـ 3 ص 115, 116.

(2) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة مج 1 جـ 3 ص 293 وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 3 ص 117.

(3) السنوسي: عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص 94, 95.

ثانياً: علاقة العلم الالهي بفكرة تناهي الموجودات

تعلق فكرة الجوهر الفرد بالعلم الالهي عند المتكلمين تتجلى في مسألة تناهي الموجودات، ومن الحجج التي اعتمدها بعض المتكلمين لاثبات وجود الجوهر الفرد، حجة تعتمد على صفة العلم الالهي.

وهذه الحجة يذكرها ابن حزم ضمن ما أسماه بالمشاغب الخمس لأصحاب الجوهر، وتقوم هذه الحجة على التساؤل: هل لأجزاء الخردلة كل أم ليس لها كل، وهل يعلم الله عدد أجزائها أم لا يعلمه؟ فإن قالوا لا كل لها نفوا النهاية عن المخلوقات الموجودات، وهذا كفر، وإن قالوا إن الله تعالى لا يعلم عدد أجزائها كفروا، وإن قالوا لها كلا وإن الله يعلم عدد أجزائها أقروا بالجزء الذي لا يتجزأ[1].

فإذا كانت الموجودات متناهية، فواضح أن العلم الالهي أحاط بوجودها، أما إذا كانت غير متناهية فكيف يحيط بها علم الله؟ فكأن هدف المتكلمين هنا من تجنب قسمة الجسم إلى ما لا نهاية، إثبات إحاطة علم الله بالجزئيات، فالقول بأنه تعالى عالم بعلوم غير منحصرة لا نهاية لها مستحيل، لأن ما لا ينحصر ولا يتناهى يستحيل وجوده[2].

ولقد حرص المتكلمون على نقد الرأي القائل بأجزاء لا نهاية لها باعتبار أن هذه الأجزاء هي موضوع للعلم الالهي اعتماداً منهم على آيات قرآنية مثل قوله تعالى: **﴿أحصى كل شيء عدداً﴾** (الجن: 28) وقوله تعالى: **﴿بكل شيء عليم﴾** (العنكبوت: 62).

وبذلك صار القول بوجود أجزاء لا تتجزأ متناهية في العدد هي معلومات وجزء من العلم الالهي جزءاً من عقائد المتكلمين[3] وهدف من محاولتهم تنزيه الله تعالى، وإن كان هناك متكلمون آخرون مثل النظام - ويتبعه ابن حزم - يرى أن القول باللاتناهي للجسم يدل أكثر على قدرة الله وعلمه.

ولكن ليس معنى قول المتكلمين بتناهي الأجزاء، هو قولهم بتناهي العلم الالهي،

---

(1) ابن حزم: الفصل جـ 5 ص 62.

(2) د. أبو ريدة: ملحق كتاب في التوحيد للنيسابوري ص 579.

(3) اوتوبريتزل: مذهب الجوهر الفرد ضمن كتاب مذهب الذرة لبينيس ص 140.

ذلك أن صفة العلم غير متناهية، لأن العلم لا يتعلق بالموجود أو الممكن وجوده فقط، بل يتعلق أيضاً بالمستحيل والجائز والواجب والمعدوم[1].

فكان علمه تعالى لا يتناهى لأنه لا يتعلق بالموجود فقط، بل بالمعدوم أيضاً، ولذا قالوا إن الله لم يزل يعلم عوالم وأجساماً لم يخلقها وكذلك لم يزل يعلم أشياء وجواهر وأعراضاً لم تكن ولا تكون[2].

وقد قسم البعض آراء المتكلمين حول تناهي العلم أو لاتناهيه إلى رأيين: الرأي الأول يمثله أبو الهذيل العلاف، والثاني يمثله بقية المتكلمين، وان كنا بعد البحث وجدنا أنهم جميعاً يمثلون رأياً واحداً، وهو إجماعهم على أن العلم الالهي غير متناه وسنعرض لرأي كل منهما لنرى ما دفع البعض إلى اتهام أبي الهذيل بالقول بتناهي العلم الالهي، وما هو تبريرنا لهذا القول.

الرأي الأول:

يمثله أبو الهذيل، فيروي عنه ابن الراوندي أنه احتج في تفسيره للعلم الالهي بقوله تعالى: ﴿**والله بكل شيء عليم**﴾ وفسر هذا بأنه لعلمه تعالى غاية لا يتجاوزها إذا كان الكل يوجب الحصر والنهاية[3].

ولكن ليس هذا مقصود أبي الهذيل في العلم الالهي، لأن علم الله عنده هو الله[4] وذاته تعالى، وإذا كانت ذاته تعالى ليست بذات غاية ولا نهاية، فعلمه إذن لا غاية ولا نهاية له[5]، فليس لعلم الله غاية أو نهاية عند العلاف، لأن علمه هو ذاته، فإذا نظرنا إلى العلم من جهة الذات الالهية، فكان لا غاية له، أما إذا كنا بصدد الموجودات فهي عنده متناهية في تجزئتها وفي تواجدها، وهي الجواهر والأعراض، فكان للعلم غاية ينتهي اليها.

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 96 وأيضاً القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص 120.

(2) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 1 ص 162.

(3) الخياط: الانتصار ص 90 ,91، الاشعري: مقالات الاسلاميين جـ 1 ص 163، جـ 2 ص 485، وأيضاً البلخي: فضل الاعتزال ص 70.

(4) الخياط: الانتصار ص 60، ابن حزم: الفصل جـ 2 ص 99 وأيضاً الشهرستاني: الملل جـ 1 ص 49.

(5) الخياط: الانتصار ص 16 وأيضاً: د. صبحي: في علم الكلام جـ 1 ص 206.

وقد أراد أبو الهذيل بهذا أن يفرق بين الذات الالهية، والموجودات، فإن للموجودات الحادثة المتكونة من جواهر وأعراض كلاً وجميعاً وغاية تنتهي اليه، ولذا فسر قوله تعالى: ﴿**وهو بكل شيء عليم**﴾ أن للمحدثات غايات ونهايات محصاة معدودة، ولا يخفى على الله شيء منها، لأن كون الأشياء غير متناهية يعني عنده: أولاً أنها قديمة، ولا قديم غير خالقها، ويعني ثانياً عدم شمول العلم والقدرة لها، لأن غير المتناهي لا يمكن أن يحيط بغير المتناهي.

فالمحدثات لها غاية ونهاية، وتتكون من أجزاء، وما تكون من أجزاء فله غاية ينتهي اليها، إذ إن وجود الأجزاء يستلزم تحقيق الغاية، أما إذا وجدت الأجزاء بدون الغاية لجاز أن توجد الغاية بدون أن توجد الأجزاء وكلاهما محال.

أما الله فلا تركيب فيه من أبعاض وأجزاء، فلا يمكننا القول بأن له غاية أو نهاية ولذا يقول ابو الهذيل: ووجدت المحدثات ذات أبعاض، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع ولو جاز أن تكون أبعاضاً لا كل لها لجاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعاض، فلما كان هذا محال كان الأول مثله[1].

فهدف أبو الهذيل هنا هو التمييز بين القديم (الله) وبين المحدثات (الجواهر والأعراض) فكل محدث له غاية، وبالتالي ينتهي العلم بها إلى غاية المحدث[2].

الرأي الثانـي:

قال به بقية أصحاب الجوهر الفرد، وهو ليس لمعلومات الله ولا لمقدوراته كل ولا غاية[3] فإذا كان ما يخرج عندهم إلى الوجود أشياء محدودة في المدة والأجزاء والعدد. المدة باعتبار أن الزمان متناه، والأجزاء باعتبار أن الجسم يتناهى في القسمة إلى أجزاء لا تتجزأ، فليس معنى هذا عندهم أن معلوماته ومقدوراته متناهية، وإن كان للموجودات في العالم نهاية.

ومن هنا يفسر القاضي عبد الجبار قوله تعالى: ﴿**انه بكل شيء عليم**﴾ أو قوله ﴿**وأحصى كل شيء عددا**﴾ أن الوصف بأنه يحصي مأخوذ من فعل العد والاحصاء دون

---

(1) الخياط: الانتصار ص 17, 16.

(2) د. سامي علي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ 1 ص 460.

(3) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 1 ص 163، أيضاً الجويني: الارشاد ص 13.

العلم، وتستعمل في العلم على سبيل المجاز، فلا يجوز أن يراد به أن معلوماته تعالى متناهية، وان كان ظاهره يوهم بذلك، لأن الدلالة عنده تدل على أن الله قادر لذاته، وأنه لا تتناهى إلى وقت إلا ويجوز أن يفعل أضعاف ما فعله، فيجب أن يكون المراد بذلك الابانة عن أنه لا معلوم إلا ويجب كونه تعالى عالماً به، لأن ما لا يتناهى لا يصح إحصاؤه في الحقيقة، وكذلك لا يجوز أن يكون له كل، لأن الكل والبعض والاحصاء لا تجوز إلا على محصور متناهي[1].

ويربط المتكلمون بين لانهائية القدرة ولانهائية العلم، واشتراكهما معاً في اللانهائية من حيث القابلية لما يمكن أن يكون، وليس اللانهائية تعني عندهم الوجود الفعلي المتحقق بل تتعلق عندهم المعلومات اللانهائية بالمعدومات، فكانت معلوماته سبحانه لا تتناهى، لأن المعدومات لا تتناهى، ولما كان سبحانه عالماً بكل موجود وكل معدوم ثبت عدم تناهي معلوماته[2].

فهناك فرق بين قابلية الأشياء والموجودات للتحقق إلى ما لا نهاية، وبين كون هذه الموجودات لانهائية بالفعل، فالموجودات محصورة ومحدودة في العلم الالهي وبالفعل، وان كانت مقدوراته ومعلوماته تعالى لا نهاية لها بالقوة، وهو ما يعبر عنه الشهرستاني قائلاً: المعلومات من حيث إن لها صلاحية المعلومية من الواجب والجائز والمستحيل لا تتناهى على التقدير، فيلزم أن تكون العلوم المتعلقة بها لا تتناهى على التحقيق وقد قام الدليل على أن اعداداً في الوجود المحقق بالفعل لا تتناهى مستحيل وانما حصره الوجود فهو متناه بالضرورة[3].

ومن هنا كان تقسيم آراء أصحاب الجوهر لفكرة التناهي وعلاقتها بالعلم تقسيماً خاطئاً حيث إنهم يقسمون العلم إلى ما لا نهاية بالقوة من جهة صلته بالله، والى متناه بالفعل بناء على الموجودات المتناهية.

ثالثاً: الله تعالى يعلم الجزئيات

لن نتعرض لما أثير حول هذه الصفة من خلافات بين اشاعرة وماتريدية ومعتزلة

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 5، الفرق غير الاسلامية ص 228.

(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص 119، الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 100، وأيضاً الرازي: المسائل الخمسون ص 49.

(3) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 233.

في إثباتها أو نفيها، لآن ما يهمنا هنا، أثر قولهم بالجوهر الفرد وتطبيق ذلك على العلم الالهي.

فما اتفق عليه أصحاب الجوهر أنه تعالى محيط بجميع المعلومات لا تخفى عليه خافية لا في الأرض ولا في السماء[1] وكان هذا هو الفرق الأساسي بين تصور أصحاب الجوهر الفرد لصفة العلم عن تصور الفلاسفة.

فإذا كان الثابت عند كل من الفلاسفة والمتكلمين أن الله يعلم ذاته ويعلم غيره، لكن الخلاف الجوهري بينهما دار حول معرفة الله للجزئيات المتغيرة، فذهب بعض المتكلمين بناء على قولهم بالجوهر أن الجواهر يعلمها الله بأفرادها، لأنه هو الذي أوجدها أولاً منفردة ثم ألف بين هذه الجواهر ليكوّن الأجسام، وهو الذي خصص كل جوهر أو جسم بمجموعة معينة من الأعراض.

لذا كان مسلك المتكلمين يفيد العلم بالجزئيات كما يفيد العلم بالكليات، ذلك لأن الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان، ومقدورة له فيكون عالماً بهما معاً، أما مسلك الفلاسفة فلا يوجب إلا علماً كلياً[2]، ويذكر البغدادي هنا أن أهل السنة قد أجمعوا على أن علم الله تعالى واحد يعلم به جميع المعلومات على تفاصيلها من غير حس ولا بديهة ولا استدل عليه[3] فما اتفقوا عليه هو إثبات علم الله للجزئيات.

وإن كان هناك من ينسب إلى بعض أصحاب الجوهر إنكار القول بالعلم الجزئي، فقد ينسب هذا إلى المعتزلة، على سبيل المثال، فيما يذكره عنهم ابن القيم الجوزي، حين يذكر أنهم بناء على تأثرهم بالفلاسفة[3] قد قالوا بأن الله لا يعلم الجزئيات، وأفضى

---

(1) الخياط: الانتصار ص 87، القاضي عبد الجبار: المغني جـ 5 ص 221، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة مج 1 جـ 3 ص 293، الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 215، اعتمد المتكلمون في ذلك على قوله تعالى: ﴿**لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض**﴾ سورة سبأ آية 3، والذرة كما سبق أن ذكرنا مرادفة عندهم للجوهر الفرد، انظر تعريف الجوهر في الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث. الغزالي: احياء علوم الدين جـ 1 ص 188، الرازي: المسائل الخمسون: تحقيق د. السقا ص 49، وأيضاً: المطالب العالية جـ 3 ص 151.

(2) الجرجاني: شرح المواقف للايجي ص 488.

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 201، أصول الدين ص 95، اليافعي: مرهم العلل المعضلة ص 328، فخر الدين الرازي: معالم أصول الدين ص 57، وأيضاً الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 213.

(4) ابن القيم الجوزي: تلبيس ابليس ص 51.

هذا بهم إلى القول «إن الله علم جمل الأشياء ولا يعلم تفاصيلها»[1].

إلا أننا لم نجد ما يؤكد صحة ادعاء ابن القيم، بل على العكس يذهب المعتزلة من أصحاب الجوهر إلى أن الله عالم بجميع المعلومات[2] ودليلهم على ذلك أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض، فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم الا يصح أن يعلمه سائر العالمين، فيجب في القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات[3].

كما ينسب البعض إلى الامام الجويني أيضاً تأثره بالفلاسفة في القول بالعلم الكلي وهذا الرأي ينسبه اليه ابن أبي الحديد قائلاً: القول السادس: قول من قال إنه تعالى لا يعلم كل المعلومات على تفاصيلها، وإنما يعلم ذلك إجمالاً وهؤلاء يسمون المسترسلية وهو مذهب الجويني من متكلمي الأشعرية[4].

كما يذكر ابن العربي نصاً للجويني من كتاب البرهان، يؤيد به صحة اتهامه إياه بالقول بالكليات، قائلاً: «وإنما العجب كل العجب من كلمات صدرت عن أبي المعالي فادحة تحوم أو تشف على أن علم الباري لا يتعلق بالمعلومات على التفصيل»[5].

أما النص الذي يعتمده ابن العربي ليؤيد به رأيه عن الجويني، فهو قول الجويني: «إذا تعلق علم الباري بجواهر لا تتناهى، فمعنى تعلقه بها استرساله عليها من غير فرض تفصيل الآحاد مع نفي النهاية، فإن ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم، وان قالوا: إن الباري تعالى عالم بما لا يتناهى على التفصيل سفهنا قولهم»[6].

إلا أن المعروف عن الجويني، وقد سبق أن ذكره، أن الله عالم بالجزئيات[7]، ولذا

---

(1) المرجع السابق ص 88.

(2) القاضي عبد الجبار: المجموع المحيط بالتكليف ص 140.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 160.

(4) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة مج 1 جـ 3 ص 293.

(5) أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم ـ تحقيق عمار الطالبي ص 134 ,135.

(6) الجويني: البرهان في أصول الفقه، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم 2587، ورقة 18.

(7) الجويني: الارشاد ص 98.

نميل إلى أن ابن العربي قد خرج عن الحق عندما نسب الى الجويني القول بالعلم الكلي، وما استشهد به يؤيد عكس ما يزعمه، فقول الجويني «إذا تعلق علم الباري بجواهر لا تتناهى». وقد عرفنا أن أصحاب الجوهر، ومنهم الجويني أثبتوا تناهي الجواهر الموجودة في العالم، إما بتناهي تجزئة الجسم أو بتناهي الزمان الذي تخلق فيه الأجسام، لذا افترض الجويني عكس القضية وهي اللاتناهي وما سيؤدي اليها من نفي العلم بالجزئيات ليقر أن إثبات التناهي ضروري للقول بالعلم الجزئي.

بالاضافة إلى ذلك يعد الجويني استاذ الغزالي الذي سيكفر الفلاسفة فيما بعد لانكارهم علم الله بالجزئيات[1]، ولذا نميل إلى القول بأن ما اتفق عليه أصحاب الجوهر هو أن الله عالم بجميع المعلومات أي الجواهر المتناهية وأعراضها.

وترتبط فكرة العلم الجزئي بفكرة العناية عند المتكلمين، حيث تشمل العناية جوهر جوهر، لأن الجواهر تحتاج إلى عناية الله ليس فقط في مجرد إيجادها وتخصيص الأعراض لها، بل في استمرارها، فكان حرصهم على إثبات علم الله بالجزئيات. هو لتقرير عناية الله بالجزئيات.

وترتبط فكرة العلم الجزئي أيضاً عندهم ارتباطاً هاماً بفكرة البعث الجسماني - كما سنرى في الفصل الخامس - فإذا كان الله يعلم كل جزئية من جزئيات الأبدان، فهو قادر بناء على علمه وقدرته على إعادة الجسم الانساني بكل جزئياته. ومن هنا كان حرصهم على إثبات علمه تعالى للجزئيات حيث إن هذا التصور سيؤدي إلى تأييد أفكارهم أكثر من علمه بالكليات. ولذا كان النزاع بينهم وبين الفلاسفة حول هذه الفكرة.

وقبل أن نعرض لنقد الفلاسفة لهذه الفكرة يجب أن نعرض لجانب آخر من موضوع العلم وهو: متى يعلم الله بالجواهر، هل قبل الوجود أم بعد الوجود؟

رابعاً: علمه تعالى بالجزئيات قديم

اتفق المتكلمون من أصحاب الجوهر الفرد على قدم العلم الالهي، فالله عند المعتزلة عالم فيما لم يزل وفيما لا يزال، فهو عالم بما كان ويكون وبما لا يكون لو

(2) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 181:179 وأيضاً:

A. Hyman and J. Walsh: Philosophy in the Middle Ages, p. 273.

كان كيف يكون وبما يكون لو لم يكن كيف كان يكون[1] فلا يخفى عليه شيء، أما عند الأشاعرة والماتريدية فالله يعلم بعلم قديم[2].

فاتفقوا على قدم علم الله بالأشياء وقالوا: إنه تعالى عالم بهذه الجزئيات قبل دخولها في الوجود[3] واختلفوا في نفي أو إثبات صفة العلم، فلا يتباين علم الله بالماضي عن علمه بالمستقبل ولما كان علم الله قديماً، وكان العالم المتكون من جواهر، واعراض جزءاً من معلومات العلم الالهي لأدى هذا إلى أن يكون العالم قديماً باعتباره معلوماً للعلم الالهي القديم، وهذا بالطبع يخالف ما اتفق عليه المتكلمون من كون العالم حادثاً. لذا وجب التساؤل عن كيفية اثبات المتكلمين لعلم الله القديم في حالة القول بحدوث الجواهر والأعراض؟

للاجابة عن هذا السؤال يلجأ المتكلمون إلى القول بأن علمه تعالى للعالم وجزئياته سابق على وجودها الحقيقي، فلجأوا إلى التفرقة في المعلومات بين نوعين: موجود ومعدوم[4].

ويتفق المتكلمون هنا في معنى الموجود، ويختلفون في معنى المعدوم، فالموجود عندهم هو الشيء الثابت الكائن[5] والمعدوم عند بعض المعتزلة هو المعلوم الذي ليس له صفة الوجود. ولذا أمكن أن يقال عندهم إنه شيء لكن ثبوت الشيء عندهم غير وجوده[6].

والمعدوم عند هذه الفرقة من المعتزلة هو جوهر وعرض ثابت في العدم، والله

---

(1) القاضي عبد الجبار: المجموع من المحيط بالتكليف ص 119، البلخي المقدسي: البدء والتأريخ جـ 1 ص 104 وأيضاً:

Daniel Gimaret: Les usul Al Hamsa, p. 80.

(2) الجويني: الارشاد ص 98,13، البغدادي: أصول الدين ص 95، اليافعي: مرهم العلل المعضلة ص 328، التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص 81، الغزالي: الاحياء جـ 1، ص 191، البزدوي: أصول الدين ص 34، وأيضاً أبو المعين النسفي: بحر الكلام ص 16.

(3) الرازي: المطالب العالية جـ 3 ص 165 وأيضاً المسائل الخمسون، تحقيق د. السقاص 34 50، وأيضاً أبو المعين النسفي: بحر الكلام ص 16.

(4) الباقلاني: الانصاف ص 15، الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 99، وأيضاً الاصفهاني: مطالع الانظار ص 77.

(5) الباقلاني: التمهيد تحقيق الخضيري ص 40، وأيضاً البيجوري: شرح الجوهرة جـ 2 ص 94.

(6) ابن متويه: التذكرة ص 80.

يعلمه متميزاً، فالمعلومات معلومات قبل كونها، والله سبحانه لم يزل عالماً بالأشياء والجواهر والأعراض وأن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها، وكذلك الجواهر تسمى جواهر قبل كونها، والأعراض اعراض قبل أن تكون، والله سبحانه لم يزل عالماً بالأشياء والجواهر والأعراض، والأشياء تعلم أشياء والجواهر تسمى جواهر قبل كونها[1].

فالمعدوم عند هذا الفريق من المعتزلة يسمى جوهراً وقد يسمى أيضاً عرضاً، مثال ذلك أن الشيء يسمى لوناً في حالتي العدم والوجود، ويعللون ذلك بأنه من الأسماء التي لا تفيد الوجود لفظاً ولا معنى[2].

أما عند الأشاعرة والماتريدية،فالمعدوم منتف وليس بشيء[3] فكان الخلاف بينهما أن حقيقة الشيء عند المعتزلة هو المعلوم وعند الآخرين هو الموجود[4].

وبناء على اختلاف بعض المعتزلة[5] عن بقية المتكلمين في فكرة المعدوم وإثباتهم له شيء في العدم اتهم هؤلاء بالقول بقدم العالم بناء على إثبات أن الجوهر والعرض شيء ثابت في العدم قبل خلقَ الله له، ويرجع البعض مصدر هذه الفكرة إما أنها عن فكرة الهيولى الافلاطونية أو فكرة الامكان الأرسطية، وإما عن أصل هندي[6] وقد

---

(1) الاشعري: مقالات الاسلاميين جـ 1 ص 160 ,161، جـ 2 ص 495 ,522 ,523، وأيضاً عصام الدين محمد تعليق على المنية والأمل ضمن كتاب فلسفة المعتزلة جـ 2 ص 176.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 293.

(3) البزدوي: أصول الدين ص 214، وأيضاً الباقلاني: التمهيد تحقيق الخضيري ص 214.

(4) الجويني: الشامل ص 34.

(5) انقسم المعتزلة الى فريقين بالنسبة لمعلومات الله: أ ـ أحدهما قال أن الأشياء قبل وجودها كانت عدماً محضاً، أو لا شيء، وهو ما قاله العلاف، والفوطي، وأبو القاسم البلخي، والصالحي وأبو الحسين البصري، وشاركهم فيه الأشاعرة والماتريدية. ب ـ والثاني قالوا: أن معلومات الله هي أشياء، ويمثله الشحام، عباد بن سليمان، الجبائيان، القاضي عبد الجبار، ابن متويه، النيسابوري، وكان دافعهم من هذا إثبات ان علم الله بالموجودات قديم، والقول بأن الأشياء غير معلومة ثم علمت ووجدت، يؤدي الى تغير العلم، وان خلق الله للعالم كان على مثال ما هو معلوم في علمه مثال الباني عندما يبني يضع التصور ثم ينفذه، فقالوا بشيئية المعدوم. أنظر آرائهم عند كل من الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 1 ص 158، عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ص 69، أبو المعالي الجويني: الشامل ص 35، الشهرستاني: الملل والنحل جـ 2 ص 82 ,83، التفتازاني: شرح المقاصد جـ 1 ص 416:406 وأيضاً ابن حزم الفصل جـ 5 ص 27، واعتمد هؤلاء في تأييد آرائهم في أن المعدوم شيء على آيات قرآنية ذكرها ابن متوية: التذكرة ص 76,75، البزدوي: أصول الدين ص 24.

(6) انظر بينيس: مذهب الذرة ص 99، وأوتوبريتزل مذهب الجوهر الفرد، وأيضاً:
Macdonald «continus Recreation and Atomic time» Isis, 1927, p. 342.

سبق أن بينا أن آراء المعتزلة في العالم تقول بحدوثه، وأن فكرة المعدوم لا تعدو سوى كونها موجودات ذهنية وليست موجودات واقعية.

فالجوهر المعدوم هو جوهر حاصل على صفات كشيء له وجود ذهني فقط، فمن الجائز عندهم أن يقال جوهر في العدم كما هو جوهر في الوجود[1] والجوهر في الذهن أو العلم الإلهي متميز عن العرض، والجوهر يوصف بصفاته الخاصة به لأن ماهيته وذاتيته لا يمكن أن تفهم وتحدد وتتميز عن سواها إذا لم يكن مالكاً لهذه الصفات التي هي الفاصلة المميزة للجوهر عن العرض، فكأن اعترافهم بأن لفظ «شيء» يدل على «فكرة» يمكن أن تعرف، ولا يعني هذا ضرورة وجودها[2].

فالخلاف بين هذا الفريق من المعتزلة والآخرين، ما هو في الغالب الا خلاف لفظي، فإذا وضعت الألفاظ موضعها الصحيح لتغير الحال، فالمعتزلة يقولون إن الله يعلم الأشياء قبل إيجادها علماً تفصيلياً، ويسمون هذه المعلومات أشياء موجودة في عقل الله فقط، لا في الخارج ويسمونها معدومات، أما الفريق الآخر، فيقول مثل هذا، أي أن الله يعلم الأشياء قبل ايجادها ويقدرها في علمه ثم يخرجها للوجود وفق ما علم وقدر، ولكنهم لا يطلقون اسم المعدومات أو الأشياء على معلومات الله، «ومن هنا كان الاختلاف بينهما متوهماً»[3].

ويمكننا بلورة هذا الخلاف، بأن من قال بالمعدوم قد قال به بناء على عدم تميزه في العلم بين الوجود الذهني والوجود الفعلي، فالعلم عند المعتزلة يتعلق بما في الأذهان وما في الأعيان بينما الفريق المخالف لهم يتعلق عندهم بما في الأعيان، «فالمعتزلة كعقليين يتعلق الشيء عندهم بالوجود والفكر معاً، بينما لا يتعلق عند الآخرين إلا بما هو موجود فقط»[4].

فكانت المعدومات عند هذا الفريق من المعتزلة أشياء ثابتة في العدم فهي ممكنة وقابلة للوجود، والجواهر باعتبار أنها جزء من هذه المعلومات قديمة فكراً فإذا وجدت هذه الجزئيات وتحقق لها الوجود الفعلي فقد خرجت من حيزها الذهني العقلي إلى الحيز الفعلي فصارت مخلوقة وحادثة.

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 74، وأيضاً عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص 118.

(2) ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانته في التاريخ ص 145.

(3) د. حسام الألوسي: دراسات في الفكر الاسلامي ص 37.

(4) د. صبحي: في علم الكلام جـ 1 ص 308.

فالوجود الذهني للجواهر يختلف عن الوجود الفعلي، فهي باعتبارها موجودات ذهنية هي معلومات العلم القديم، أو بمعنى آخر هي صور متضمنة في عقل الله بشكل ما، والله يعلم أفراد الموجودات منذ الأزل. وإذا لم يكن لهذه الجزئيات صور في ذهن الله، لن يكون ثمة موضوع يتعلق به علم الله وبالتالي لن يكون - تبعاً لتصورهم - علم[1].

كذلك يقر الفريق الآخر بقدم العلم الالهي، فهو تعالى يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم وعلمه بالجواهر وقت حدوثها، وقبل حدوثها هو علم واحد، والعلم بأن الشيء سيكون هو بعينه علم بالكون حال الكون، فلا تفرقة عندهم بين المقدور المتحقق أو بين المنجز المتوقع، فالمعلومات بالنسبة له سبحانه على وتيرة واحدة[2].

ومن هنا نلاحظ تشابه الفكرة عند الفريقين، فكلاهما يقر بقدم علم الله بالأشياء وخلافهما يرجع إلى تفسيرهما للألفاظ، فكان حرص المتكلمين على إثبات علمه تعالى بالجزئيات على تفاصيلها، وهذا ما خالفهم فيه الفلاسفة.

القسم الثاني: نقد الفلاسفة

اتفق الفلاسفة المسلمون مع المتكلمين في إثبات علم الله لذاته ولغيره، ولكنهم اختلفوا في كيفية علمه تعالى بغيره، فإذا كان المتكلمون أثبتوا أن قدرة الله وعلمه تتعلق بكل جزئية من جزئيات العالم، فتكون عنايته تشمل الأفراد لاشتمال علمه على الجزئيات ونتيجة ضرورية لقول أكثرهم بالخلق المستمر. ولكن هذا الرأي سيلاقي معارضة الفلاسفة.

وسنعرض لرأي الفلاسفة، ونقدهم للمتكلمين، كما اعتدنا في أكثر من موضع من خلال جانبين الأول يمثله الفارابي ويتبعه ابن سينا، والثاني يمثله ابن رشد.

أولاً: الفارابي وابن سينا

يتفق الفارابي وابن سينا على نقد المتكلمين لقولهم بأن العلم الالهي يشمل الجزئيات حيث إنه لا يشمل عندهما إلا الكليات فقط، أما الجزئيات فيختص بها العلم

---

(1) قدم محمد عبده تفسيراً مشابهاً في تعليقه على شرح الدواني للعقائد العضدية ص 166، ص 167، وأيضاً الالوسي: دراسات في الفكر الفلسفي ص 188.

(2) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 22، البغدادي: الفرق بين الفرق ص 201 وأيضاً أصول الدين ص 95.

الانساني، لأن العلم بالجزئيات سيؤدي إلى تغير المعلومات، وبالتالي تغير الذات العالمة.

يقول الفارابي موضحاً هذه الفكرة إن «الله عالم لا يتغير علمه، لأنه يعقل الأشياء بالأسباب العقلية والترتيب الوجودي لا بالحواس، والعلم العقلي لا يتغير والمستفاد من الحس يتغير(1).

وهذا يشبه ما سيقوله ابن سينا حيث يذهب إلى أن العلم بالجزئيات هو علم حسي وليس علماً عقلياً، فيقول: حصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات، أما الأول - الله - فلا يستمد معقوله من حسية(2).

فالعلم بالجزئيات يرتبط بالمعرفة الحسية، حسب تصور الفارابي وابن سينا، وهذه المعرفة ترتبط بالانسان وليس بالاله، ولذا يعقد كلاهما مقارنة بين علم الله وعلم الانسان ليفرق بينهما.

فعند الفارابي أن الله فيه الذات هي التي تعقل، فهو عقل من جهة ما هو معقول، وهو عقل ومعقول وعاقل، وكلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم، أما بالنسبة للانسان ليس المعقول منه معقولاً بالفعل بل معقولاً بالقوة، ثم صار معقولاً بالفعل بعد أن عقل أما الانسان فليس المعقول عنده هو الذي يعقل، ولا العقل منه أبداً هو المعقول، فنحن عاقلون لا لأن جوهرنا عقل، فإن ما نعقله ليس هو الذي به تجوهرنا، والأول ليس كذلك(3).

يترتب على هذا عند الفارابي، استحالة أن يدرك الله الأمور المبدعة من جهة تلك الأمور كما تدرك الأشياء المحسوسة من جهة حضورها، بل يجب أن تعلم أنه يدرك الأشياء من ذاته(4).

ويضيف الفارابي فرقاً آخر بين العلم الالهي الكلي والعلم الانساني الجزئي، ذلك

---

(1) الفارابي: شرح رسالة زينون الكبير اليوناني ص 6.

(2) ابن سينا: التعليقات ص 24.

(3) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص 8 ,9.

(4) الفارابي: فصوص الحكم ص 81.

أن العلم الانساني يوجب الكثرة ويسمى علماً زمانياً، وعلم الله لا يوجب الكثرة ويسمى علماً عقلياً، فكان علمه تعالى خارجاً عن الزمان فلا يدخله الزمان[1].

وهو ما يحرص على إثباته أيضاً ابن سينا، حيث إن تغير المعلومات من خلال الزمان سيؤدي إلى تغير الاضافة، لأنه إذا كان علماً زمانياً، أي علماً مشاراً اليه حتى يعلم أن الشيء الفلاني في هذا الوقت غير موجود، وغداً يكون موجوداً كان علمه متغيراً لأن العلم الزماني هو أن ندرك ذلك المعلوم في زمان[2] في حين أن العلم الواجب لله تعالى يجب أن يكون على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر[3].

أما ما قاله المتكلمون إن تغير المعلومات عبر الزمان هو تغير في الاضافة فقط دون تغير في ذات الله مرفوض بناء على فكرة نفي الزمان عن العلم عند الفارابي وابن سينا.

ويضرب ابن سينا مثالاً يوضح به أن تغير العلم لا يكون تغيراً في الاضافة فقط بأنك إذا كنت تحكم أنه كذا معدوم الآن، فذلك حكم أو أمر في ذاتك ليس ذلك نفس ذلك حتى يكون حال إضافية، ولا نفس وجوده عندما تعلمه موجوداً، بل هو أمر متقرر في نفسك، فإذا علمت بعد ذلك أنه موجود لم يكن إنما زالت اضافة فقط، بل أمر كان فيك مع الاضافة فاستحلت وتغيرت، والحق لا يتغير[4].

ويشرح ابن سينا هذا بأن التغير منه ما هو خطير، وما هو غير ذلك، ويضرب أمثلة لأنواع التغير:

المثال الأول: أن يكون الشيء أبيض ثم يسود، وهذا التغير لا يجوز على الله لأنه تغير في صفة الشيء ذاته.

المثال الثاني: يؤدي إلى تغير في إضافة الصفة، فالتغير لا يطرأ على ذات القادر بل على الاضافة اللاحقة.

المثال الثالث: يؤدي إلى تغير في صفة متقررة في ذات الشيء، وهي ذاته إضافة

---

(1) الفارابي: عيون المسائل ص 6.

(2) ابن سينا: التعليقات ص 13، المباحثات ضمن كتاب أرسطو عند العرب تحقيق د. بدوي المسألة 188 ص 159 وأيضاً ابراهيم مدكور في الفلسفة الاسلامية ص 82.

(3) ابن سينا: الاشارات ن 7 ف 21 ص 726, 727، وأيضاً التعليقات ص 13.

(4) ابن سينا: الهداية ص 267 :269.

كصيرورة العالم، مثل أن يكون الشيء موجوداً عالماً به، ثم يعدم الشيء فيعلم العالم معدوماً.

ولذا يقرر ابن سينا أن ما ليس موضوعاً للتغير، وهو الله تعالى، لا يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ولا بحسب القسم الثالث.

ومن هنا كان حرص الفارابي وابن سينا على نقد آراء المتكلمين القائلة بأن تغير العلم هو فقط تغير في الاضافة، كما حرصا على ألا يجعلا علم الله عرضة للتغير والفساد، بل علمه من ذاته وذاته ثابتة واحدة لا تتغير، فالله يعلم الجزئيات والشخصيات بأسبابها وعللها على الوجه الذي لا يتغير علمه ولا يبطل، فهو يعرف هذا الشخص بأسبابه، ولا يتغير علمه بها لأنه يعرفها بأسبابها[1] وهذا يتم باعتمادهما على فكرة العلية إذ إن الله عندهما يعلم الأسباب ومطابقاتها، فيعلم ضرورة ما يتأدى اليه فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية.

ويحدد ابن سينا وسيلتين لمعرفة الجزئيات الفاسدة:

أ ـ إما أن تدرك بشخصيتها وجزئياتها، وذلك اما بالحس والتخيل.

ب ـ وإما أن تدرك بأسبابها وعللها، والعلم بها من الوجه الأول يتغير بتغيرها والعلم بالوجه الثاني لا يتغير، لأن ذلك السبب الكلي لا يتغير[2].

ننتهي من هذا إلى أن ما خالف فيه الفارابي وابن سينا أصحاب الجوهر الفرد في صفة العلم هو أن الله يعلم المعلومات بعلم كلي[3] ثابت.

ويمكن إجمال الحجج التي اعتمدا عليها لرفض القول بعلم الله للجزئيات فيما يلي:

ـ إن لكل مدرك من المدركات طبيعة خاصة، وأن من طبيعة الجزئيات أنها تدرك بآلة تصل بينها وبين المدرك الحاضر معها، وأن الحضور يقتضي الجهة

---

(1) ابن سينا: التعليقات ص 81.

(2) المرجع السابق ص 121.

(3) انظر هذا عند ابن سينا: رسالة في الزيارة ص 34، الرسالة العرشية ص 9، الهيات الشفاء جـ 2 م 8 ف 6 ص 359، الرازي: المطالب العالية جـ 3 ص 151، المباحث المشرقية جـ 2 ص 475، الدواني: شرح العقائد العضدية ص 348، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة مج 1 جـ 3 ص 293، وأيضاً الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 222.

والمسافة، وبالتالي يقتضي التحيز وهو محال على الباري، أن يخضع إدراكه لهذه الآلة الجسمانية.

- أن المعلومات الجزئية متعاقبة وتعاقبها يستلزم تغيرها، وتغير المعلوم يقتصي تغير العلم، وتغير العلم يستتبعه بالضرورة تغير الذات العالمة، والتغير محال على الباري، فإذن العلم بالجزئيات محال عليه تعالى.
- إذا كان الباري يعلم بأن زيداً في الدار، فإذا خرج زيد من الدار، فلا يخلو علمه المتعلق بأنه في الدار كما كان، أو لا يبقى، فإذا بقي العلم بعد خروج زيد كان جهلاً، وإذا تغير، كان التغير على الله محالاً.
- أن ادراك الجزئيات يكون بأن ينتقل من مدرك إلى مدرك، وهذا الانتقال يوجب الكلال والملال، والانسان يستريح بالاعراض عنه، فكذلك الله لو كان مدركاً للتغيرات لكان دائماً في انتقال.
- إن ادراك الجزئيات المتغيرة هو نقص لأن التغير يكون مخالطة لما هو بالقوة وهو محال على الباري.

وبناء على عدم اختصاص الله بمعرفة الجزئيات المفردة الشخصية عند هذا الفريق، فلا يكون لله تعالى علماً بالجزئيات، وتكون كذلك عنايته كعلمه كلية[1] وكانت عنايته شاملة وليست مخصصة بجزئية جزئية، أو بتعبير المتكلمين لا يكون الله هو الذي يخصص كل جواهر بأعراض ويحفظ وجود كل جوهر بالتدخل المستمر.

على حين أن العناية عند أصحاب الجوهر تتعلق بكل جزئية، لأن العلم يتعلق بكل جزئية بل أن دليلهم في إثبات العلم لله هو الاتقان والاحكام الذي يظهر من خلال كل جوهر فيما يعطى من الأعراض التي تخصه وليس أعراضاً أخرى.

ولكن عند الفلاسفة، فليس هدف الله أو وظيفته هو الحفظ المستمر لرعاية الكون وإعطاء الجواهر اعراضاً، بل للعالم نظام منذ الأزل، وهو يتحرك ليستكمل صورته، ولذا كانت عنايته تعالى تختص بإبقاء هذا النظام ولا ينصب على الأفراد والجزئيات.

---

(1) أنظر رأي الفارابي في التعليقات ص 157، عيون المسائل ص 18، وابن سينا في: الشفاء الالهيات، جـ 2 ص 420، الاشارات ق 3 ,4 ص 730، التعليقات ص 88، الرسالة العرشية ص 18 وأيضاً كتابنا بعنوان (مفهوم الخير والشر في الفلسفة الاسلامية) دراسة مقارنة من فكر ابن سينا ص 104 المؤسسة الجامعية للدراسات ـ بيروت سنة 1991.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد قد ذهب ـ كما سنرى ـ إلى مثل هذا الرأي، وإن كان سيختلف معهم في طبيعة هذا العلم الالهي.

ثانياً: ابن رشد

يرفض ابن رشد مفهوم العلم الالهي بالتصور الكلامي الذي قال به أصحاب الجوهر، وأيضاً التصور الفلسفي القائل به الفارابي وابن سينا، وسنعرض لهذا الرفض من خلال نقطتين:

النقطة الأولى

يذهب ابن رشد إلى أن مقصود الشرع عند الحديث عن صفة العلم الالهي، أن يدلل فقط على حكمة وعلم الخالق دون النظر لتفسير هذا العلم، فيقول: «نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى: ﴿**ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**﴾[1].

ويعطي ابن رشد مثالاً على ذلك: أننا إذا نظرنا إلى بيت ما، ووجدناه مصنوعاً على صورة معينة ليحقق الغرض من وجوده لأدركنا أن البيت صنعه عالم بصناعة البناء، وهذا ينطبق أيضاً على الله تعالى، فخلقه للعالم يدل على علمه وحكمته، وهذه صفة قديمة له.

أما الجدل حول هذه المسألة، فيجب ألا يطلق البحث فيه ذلك «أن الكلام في علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل... فإنه لا تنتهي افهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق»[2].

ثم يحذر ابن رشد من البحث في علاقة علمه تعالى بالموجودات، لأنها مسألة خافية علينا، فكان التساؤل الذي أثاره المتكلمون من كونه تعالى عالماً بالحدوث وقت حدوثه، أو وقت عدمه، فهي مسائل لم يصرح بها الشرع، والذي صرح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى: ﴿**ما تسقط من ورقة إلا يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض، ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين**﴾ (الانعام: 59) فالذي ذكره الشرع، أنه عالم بالشيء، على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان أنه كان هذا هكذا، لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى، وليس عند المتكلمين ما يوجب أن يكون بغير هذه الصفة[3].

---

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 53، والآية رقم 14 من سورة الملك.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت ص 550.

(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 54.

بل يرى أن ما قاله المتكلمون من أن الله يعلم الموجودات الحادثة بعلم قديم، وأن التغير هو مجرد تغيير في الاضافة، يرى ابن رشد أن هذا يؤدي إلى إثارة صعوبات منها:

- إذا قيل إن الأشياء كلها كانت معلومة لله، فحال العلم بالموجودات في العدم تختلف عن حالها عند الوجود، ولأدى هذا أن يكون العلم القديم متغيراً.

- إذا خرج هذا الموجود من العدم إلى الوجود، سيؤدي هذا إلى القول بوجود علم زائد على العلم القديم، وهذا محال.

- أما إذا قيل إن العلم بالموجودات واحد في الحالين ـ الوجود والعدم ـ كان الموجود والمعدوم واحداً، ولكن العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه، فوجب أن يختلف العلم بالشيء عند وجوده وعدمه.

وتصبح النتيجة المترتبة على قولهم بعلم قديم للمحدثات هو «أما أن يختلف العلم القديم في نفسه، أو يكون الحادثات غير معلومة له، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه» [1].

فكان غرض الشرع هو إثبات العلم الالهي، أما التساؤل عن طبيعة هذا العلم بالموجودات الحادثة هل هو حادث أم قديم، فهي في نظره مسألة مبتدعة في الاسلام، فلا يقال عنه تعالى «إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم، كان هذه بدعة في الاسلام»[2] لأنها من المسائل التي لم يصرح الشرع بها.

يضاف إلى ذلك اختلاف طبيعة العلم القديم عن طبيعة العلم الحادث، ويحل ابن رشد هذا الاشكال بأن يحدد الفرق في أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث.

ويفرق ابن رشد هنا بين علم الله الذي هو علة لوجود العالم، وبين العلم الانساني الذي هو معلول عن وجود العالم فإن «وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود»[3] فكان العلم القديم يتعلق بالموجود على صفة غير

---

(1) ابن رشد: ضميمة العلم القديم ـ ضمن مجموعة ص 27.

(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 54.

(3) ابن رشد: ضميمة العلم القديم ص 28، وأيضاً تهافت التهافت ص 666.

الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث[1] أما العلوم الانسانية فكلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها، وعلم الباري سبحانه وتعالى هو المؤثر في الموجودات، والموجودات هي المنفعلة عنها[2].

أو كما يقر ابن رشد في موضع آخر، أن علم الله تعالى بهذه الأسباب، وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب[3] ولذلك كان علمه تعالى مقابل للعلم الانساني فهو علة للمعلول الذي هو الموجود، «فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة، وذلك غاية في الجهل، فليس هناك حد يشمل العلمين جميعاً كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا»[4] لأنهما «لا يجمعهما جنس ولا بينهما مشاركة أصلاً وبالجملة»[5] ولذا لا يصح أن يقال عن علمه تعالى بالموجودات علم قديم أو محدث.

ويرجع ابن رشد خطأ المتكلمين في هذه المسألة لاعتمادهم على قياس خاطىء، وهو قياس العلم القديم على العلم المحدث، أي قياس الغائب على الشاهد، وقد عرف فساد هذا القياس، فكان تعلق العلمين بالموجود مختلفة أصلاً فاستحال قياس أحدهما بالآخر فعلم الله ليس فيه سابق أو لاحق، إنما علمه كوجوده مستقر كل شيء حاضر أمامه في الآن، والأزلي والأبدي، لأنه خالق كل شيء وحافظ كل شيء.

النقطة الثانية

بعد أن ينقد ابن رشد المتكلمين في وصفهم لطبيعة العلم الالهي بأنه قديم، أو محدث ويرى أن هذه الصفات تنطبق على العلم الانساني، وليس في هذا تنزيه، فهو أيضاً في نقده هنا يعتمد على فكرة التنزيه في ألا يشابه الخالق مخلوقه، وينفي عن علمه تعالى صفة الكلي أو الجزئي لأن الذات الالهية منزهة عن كليهما، فكان استحالة وصف علم الله عند المحققين من الفلاسفة أنه كلي أو جزئي.

---

(1) ابن رشد: ضميمة العلم القديم ص 29.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت ص 675, 676، ضميمة العلم القديم ص 29 وأيضاً ماجد فخري: ابن رشد: ص 85، وهذا مخالف لما قاله أرسطو.

(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 108.

(4) ابن رشد: فصل المقال ص 11.

(5) ابن رشد: تهافت التهافت ص 669.

لذا فقد أخطأ المتكلمون عندما وصفوا العلم بأنه جزئي، كما أخطأ الفارابي وابن سينا عندما قالا إنه كلي، ويعتبر ابن رشد أن الجدل حول هذه المسألة مشاغبة فقال الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق بعلم الانسان[1].

كما يصف ابن رشد قول المتكلمين بجواز وجود علم واحد بسيط يحيط بالأجناس، والأنواع والأشخاص المختلفة، وأحوال الشخص الواحد بأنه قول سفسطائي[2]، فإن العلم بالأشخاص هو حس وخيال، والعلم بالكليات هو عقل، وأن الوصف (بالكلية) و(الجزئية) انما هو وصف للمعلوم فقط، أما علم الله فلا ينبغي أن يوصف .بكلي أو جزئي «فكان الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها»[3].

ولذا اعتقد ابن رشد أن الصحيح أن يقال إن الله تعالى عالم بالموجود، بعلم غير مجانس لعلمنا، ولذا كان علمه تعالى منزه عن أن يوصف بكلي أو بجزئي[4] فإذا انتفت الكلية والجزئية في ذلك العلم ومعلوماته، كان العلم عبارة عن إحاطة مطلقة لا تحدها حدود أو قيود.

ولذا لا يعتقد ابن رشد باستحالة إدراك الله لما لا نهاية له ـ كما قال المتكلمون ـ إذ امتناع ذلك إنما هو في الادراك الانساني الذي تنفصل فيه معلوماته المدركة بعضها عن بعض حسب تفاصيلها في الوجود الخارجي، أما إذا وجد علم تتحد فيه المعلومات المتناهية وغير المتناهية وهما في حقه سواء، كان علمه واحداً بالفعل سبحانه.

وكما استفاد الفارابي وابن سينا من فكرة القول بعلم الله بالكليات للقول بالعناية الكلية، كذلك يفعل ابن رشد، ويرى أن من الصعوبة القول بأن الله يهتم بكل جزئية صغيرة فكانت «عناية الله بجميع الموجودات، وهي حفظها بالنوع إذ لا يمكن حفظها بالعدد... فالعناية بالشخص بنحو لا يشاركه فيه غيره، وذلك شيء لا يقتضيه الجود الالهي»[5].

---

(1) ابن رشد: المرجع السابق ص 700.

(2) ابن رشد: المرجع السابق ص 701, 702.

(3) ابن رشد: المرجع السابق ص 675.

(4) ابن رشد: فصل المقال: ص 11، تهافت التهافت ص 702, 703، فرح انطوان: ابن رشد وفلسفته ص 44، وأيضاً د. محمد بيصار: في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود ص 62.

(5) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة مج 3، ص 1657، وأيضاً د. العراقي: النزعة العقلية ص 195.

ومهما يكن من أمر الخلاف بين الفارابي وابن سينا من جهة، وابن رشد من جهة أخرى إلا أنهم جميعاً اتفقوا على نفي علم الله بالجزئيات، حيث سيؤدي هذا إلى تصور صعوبة علاقة الله بالعالم، وأن يكون له تعالى تدخلاً مستمراً ومباشراً لفعل كل جزئية بفعل مباشر وعلم مباشر أيضاً لكل جزئية، وعناية أيضاً مباشرة لكل جزئية.

فنجد الفلاسفة قد تأثروا بجانبين: الجانب الأرسطي القائل باستحالة انغماس الاله في الكون وترفعه عن مشاركة مخلوقاته، والجانب الديني القائل بالتدخل والاهتمام بالموجودات، فحاولوا التوفيق بين الجانب الفلسفي والديني وانتهوا إلى مثل هذه الآراء.

أما التصور الالهي عند المتكلمين فيختلف عنه عند الفلاسفة، فكان الله عندهم خالق كل جوهر وربما كل الأعراض، كما قال بعضهم، كما كان علمه تعالى يشمل كل جوهر وجزئية، وقد استفادوا من هذا في تفسيرهم لكيفية اعادة الأبدان عند البعث، وهو ما سنتناوله في الفصل التالي.



الفصل الخامس

علاقة الجوهر الفرد بفناء وإعادة الجسد الانساني عند المتكلمين وموقف الفلاسفة منهم

تمهيد

استخدم المتكلمون تصورهم لصفتي القدرة والعلم الالٰهيين بناء على قولهم بالجوهر الفرد لخدمة تصورهم عن فناء وبعث الأجسام.

وحسب آرائهم السابقة، كان القول بشمول قدرة الله لكل الممكنات، والتي هي جواهر وأعراض، وأنه علم لا يقف عند حد الجسم أو النوع ـ كما ذهب الفلاسفة ـ بل أن صفة العلم بتصورهم تتعلق بكل جزئية من جزئيات العالم الطبيعي.

ولما كان الجسد الانساني أحد أجزاء هذا العالم، كان في استطاعة الله تعالى بقدرته الشاملة وعلمه لجميع الجواهر، أن يعيد الجسد الانساني، فاستطاع تصورهم السابق لهاتين الصفتين أن يخدم تفسيرهم لكيفية الاعادة وبعث الأجسام.

وإذا كان التصور الفلسفي للقدرة والعلم خالف هذا التصور لأصحاب الجوهر، كانت النتيجة بينهما أيضاً مختلفة، وهذا ما سنعرض له في هذا الفصل الأخير وذلك من خلال ثلاثة أقسام:

القسم الأول: فناء الجواهر والأجسام عند المتكلمين

أولاً: موقفهم من الفناء

مسألة فناء[1] الأجسام من المسائل التي اتفق عليها أكثر المتكلمين، قال بها

---

(1) معنى الفناء: أي زوال الشيء لوجوده، والفرق بينه وبين الفساد، أن الفناء عدم في حين أن فساده تحول الى شيء آخر، انظر المعجم الفلسفي جـ 2 د. جميل صليبا ص 167.

الأشاعرة، فيذكرهم البغدادي قائلاً: «أجاز أصحابنا وأكثر الأمة فناء جميع العالم جملة وتفصيلاً»[1] والعالم كما سبق أن أشرنا يتكون عند أصحاب الجوهر من جوهر فرد وجسم وعرض.

وأضاف الأشاعرة إلى أن قدرة الله تشمل فناء الجواهر جميعها كما أنها تشمل افناء بعضها، كما اتفق على إفناء الأجسام غالبية المعتزلة، فيذكرهم ابن متويه بقوله: «اعلم أن الجواهر مما تعدم، ويرد عليها الفناء فتفنى وادعاء الاجماع في ذلك ممكن»[2].

والمقصود بالفناء عند المتكلمين القائلين بنظرية الجوهر الفرد، يختلف عنه عند القائلين بشيئية المعدوم[3]، فالفناء عند القائلين بشيئية المعدوم هو رجوع الجوهر إلى مرتبته السابقة للوجود وهي العدم، لأنه كان في الأصل عدماً، ثم خلقه الله ثم اعاده إلى العدم، وهكذا، اما عند رافضي القول بشيئية المعدوم، فإن العدم يعني الفناء.

وإذا كان المتكلمون اتفقوا على القول بفناء الأجسام، إلا أنهم اختلفوا على طريقة العلم به، هل يتم عن طريق العقل فقط، أم عن طريق الشرع والعقل معاً؟

ففي حين ذهب أبو علي الجبائي إلى وقوع الفناء ومعرفته عن طريق العقل، ذهب ابنه أبو هاشم وقاضي القضاة، وأتباعهما إلى جواز وقوعه بالشرع، وهذا ما اتفق عليه معهم الأشاعرة، ويفسر الرازي هذا بقوله: «اعلم انا وإن بينا بالدلالة العقلية أن كل ما سوى الله تعالى فانه يصح العدم عليه، ولكن ليس كل ما صح وقع... واعلم أن الجواز العقلي يمكن إثباته بدلائل العقل، أما وقوع الجائز فلا سبيل اثباته إلا بالشرع»[4].

وقد أخذ كل فريق من الفريقين ـ القائلين بالعقل، والقائلين بالشرع ـ التدليل على صحة رأيه:

الفريق الأول:

يدلل الجبائي على أن الفناء يعرف بالعقل، وأن من حق القادر على شيء أن يقدر

(1) عبد القاهر البغدادي: اصول الدين ص 299.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 208.

(3) ليس معنى وجود اختلاف بينهما أن القائلين بشيئية المعدوم ينفون القول بالجوهر، بل هذا على العكس، فالقائلين بشيئية المعدوم أقروا بوجود الجوهر الفرد.

(4) فخر الدين الرازي: الأربعون ص 284.

على جنس ضده وإبطاله، فإذا قدر الله على إيجاد الجوهر، قدر على إيجاد ضد ينفيه، وفي رأيه «أننا إذا لم نحكم بصحة العدم على الجوهر من جهة العقل، لكان حاله هو حال الله في استمرار البقاء ووجوب الوجود فوجب الفصل بينهما»[1].

الفريق الثاني:

إلا أن أبا هاشم يجوز أن يصح الفناء عقلاً، كما يجوز أن يستحيل أيضاً عقلاً، لذا «فطريقه من جهة العقل التجويز، لأنه لا دليل يقتضي القطع على أحد الأمرين، وما انتفى الدليل فيه وجب التوقف فيه على ما نقوله في سائر المصالح الشرعية»[2]، لذا يتوقف أصحاب هذا الرأي على القطع به عن طريق العقل، ويعتمدون فيه على الشرع إذ لا دليل من جهة العقل على ذلك الفناء والرجوع فيه إلى السمع حتى لو لم يرد بفناء الأجسام السمع لجوزناها باقية أبداً، فلما ورد السمع بأنها تفنى عرف الفناء من جهة العقل، فاثبات الفناء عندهم عن طريق الشرع أولاً ثم يجوزه العقل.

والدليل الشرعي عند هذا الفريق يتمثل في عدة آيات قرآنية[3]، ومحاولة تفسيرها من جانبهم لتتفق مع فكرتهم:

- منها قوله تعالى: ﴿**هو الأول والآخر**﴾ (الحديد: 3) وتفسير هذه الآية عند القاضي على ضوء رأيه في فناء الجواهر، أن المراد بهذه الآية أنه تعالى يوجد بعد سائر الموجودات، كما وجد قبل وجودها، وذلك لا يصح إلا بأن يفني الجواهر على ما قلناه.
- ومنها قوله تعالى ﴿**كل من عليها فان**﴾ (الرحمن: 26) وحقيقة الفناء هو العدم، فإذا جعل ذلك وصفاً لمن عليها اقتضى الظاهر بأن من عليها يفنى ويعدم.
- ومنها قوله تعالى: ﴿**كل شيء هالك إلا وجهه**﴾ (القصص: 88) فلا يخلو من أن يراد بالهلاك الفناء على ما نقوله، أو المراد به الموت والتغيير والذبول وغيره. ومتى حملنا معنى الموت على الفناء، أدى إلى إعطاء العموم، فيجب حمله عليه

---

(1) ابن متويه: التذكرة في أحكام الجواهر والاعراض ص 210، وأيضاً القاضي عبد الجبار: المغني جـ 11، التكليف ص 432.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 209.

(3) هذه الآيات القرآنية يذكرها القاضي في المغني جـ 11 ص 437:441، وابن متويه في التذكرة ص 209, 208.

مع التسليم بأن الهلاك يحمل هذه الأمور، فأما إذا ثبت أن ظاهره يفيد الفناء صح التعلق به، ومما يدل على أن المراد به الفناء قوله تعالى (إلا وجهه) على جهة الاستثناء، وقد علمنا أن المراد فيه سبحانه أنه لا يفنى، فيجب أن يكون المراد به تقدم اثبات الفناء، ولذا يقول القاضي «وقد اعتمد شيوخنا في ذلك أيضاً على الاجماع، وأنه لا خلاف أنه تعالى يفني العالم ثم يعيده»[1].

ولكن هل يفنى الجسم كله؟

افترق متكلمو الاسلام حول امكانية فناء الجسم كله أو عدم فنائه إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى البعض أن الفناء يقع لجميع أجزاء الجسم تمسكاً بظاهر قوله تعالى «كل من عليها فان» وفناء الكل يستلزم فناء البعض.

الفريق الثاني: ويمثله أغلب المتكلمين، أن الجسم يفنى كله ما عدا عجب الذنب[2]، معتمدين في ذلك على حديث ورد في الصحيحين «ليس من الانسان شيء إلا يبلى إلا عظماً واحداً وهو عجب الذنب منه خلق الخلق يوم القيامة» أو لظاهر قوله ﷺ «كل ابن آدم يفنى إلا عجب الذنب»، وفي رواية أخرى لمسلم «أن في الانسان عظماً لا تأكله الأرض أبداً منه يركب الخلق يوم القيامة، قالوا: أي عظم هو يا رسول الله، قال: عجب الذنب»، وفي رواية أخرى لأحمد بن حيان قال: وما هو يا رسول الله قال: «مثل حبة خردل منه تنسلون»[3] وقد علل البعض وجوده لجواز «جعله علامة للملائكة الموكلين بالاعادة على احياء كل انسان بجواهره التي كانت في الدنيا»[4].

ثانياً: كيفية افناء الأجسام (بالعدم أم بالتفريق)

اختلف متكلمو الاسلام حول كيفية افناء الأجسام إلى فريقين:

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 11، التكليف ص 441.

(2) عجب الذنب، بفتح العين المهملة وسكون الجيم: عظم لطيف في أصل الصلب، وهو رأس العصعص، وهو في حجم الخردلة، وتوجد في آخر سلسلة الظهر في العصعص المختص بالانسان أو مكان رأس الذنب من ذوات الأربع.

(3) كمال بن الهمام: المسامرة بشرح المسايرة في علم الكلام ص 219.

(4) البيجوري: شرح على الجوهرة المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد للقاني جـ 2 ص 64.

- فريق يرى أن الله تعالى يعدم الذوات والأجزاء، ثم يعيدها، أي أنه يفنيها، ثم يخلقها من جديد.
- وفريق آخر، يرى أنه تعالى لا يعدمها بل يفرقها «ثم يؤلفها مرة أخرى كما كانت»[1].

ولكل فريق من هذين الفريقين الأدلة التي يحتج بها لاثبات رأيه، فالفريق الأول القائل بأن الله يعدم الأجزاء بأن يفنيها يدلل على رأيه بأربع حجج:

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿**كل شيء هالك إلا وجهه**﴾ (القصص: 88) فقول كل شيء لفظ عام، والهلاك عبارة عن العدم والفناء، كما يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿**ان امرؤ هلك**﴾ (النساء: 176) أي فنى ولم يبق فلو تفرقت الأجزاء ما عدمت، وما فنيت، فلما قال (كل شيء هالك) علمنا أن الجواهر، والذوات لا تبقى ولا تتفرق، وإنما تفنى وتصير معدومة.

ورد عليهم الفريق الثاني القائل بأن الاعدام هو التفرق بأن الهلاك عبارة عن خروج الشيء عن كونه منتفعاً به، فإذا تفرقت أجزاء الجسم فقد خرجت عن كونها منتفعاً، فكذلك القول في الهلاك[2].

ويعترض عليهم الفريق الأول: بأن معنى التفريق لا يساوي معنى الهلاك، وأن القرآن يدل على أن الكل يصير هالكاً، فوجب القطع بأن الأجزاء تفنى.

الحجة الثانية: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده**﴾ (الروم: 27) فالخلق يعني جميع المخلوقات، والضمير في كلمة يعيده عائد إلى الخلق، فدلت هذه الآية على أنه تعالى يعيد مخلوقاته والاعادة لا تعقل إلا بعد الافناء، فدل ذلك على أنه تعالى يفني جميع مخلوقاته.

الحجة الثالثة: قوله تعالى: ﴿**هو الأول والآخر**﴾ (الحديد: 3) ومعنى كونه «أولاً» هو أنه تعالى كان موجوداً في الأول، وكذلك معنى «الآخر» هو أنه تعالى يبقى إلى الابد، وهذا يقتضي كونه يعدم جميع المخلوقات حتى يتحقق كونه آخراً، ثم يعيدها مرة أخرى للحساب.

---

(1) فخر الدين الرازي: الأربعون ص 284، وأيضاً ابن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية ص 344.

(2) يعرض القاضي آراءهم، ويرد عليهم في المغني جـ 11 ص 439.

الحجة الرابعة: قوله تعالى: ﴿**كما بدأنا أول خلق نعيده**﴾ (الانبياء: 104) حكم بأن الاعادة على وفق الابتداء فإذا كان الابتداء هو خلق الجواهر من العدم، كذلك الاعدام يجب أن يكون مشابهاً للابتداء. هذه الوجوه، يتمسك بها من قطع «بأن الله تعالى يعدم الذوات ويفني الأجسام»[1].

أما الفريق الثاني ويمثلهم بعض المعتزلة قالوا بأن إفناء الجسم يتم عن طريق تفريقه وليس إعدامه، ذلك أن الاعدام هو تفريق أجزاء الجسم وجواهره حتى يصير تراباً، وما دفعهم إلى هذا، أن إعادة المعدوم عندهم مستحيلة، فإذا أعدم الله تعالى الأجزاء كان الذي يوجد عند البعث أجزاء أخرى مغايرة لتلك التي عدمت أولاً، فلا يكون الثواب والعقاب حينئذٍ وأصلاً إلى مستحقيه. أما اعدام الأجسام فيتمثل عندهم بأنه تعالى «يفرق الأجزاء ويزيل التأليف عنها، ولكنه تعالى لا يعدمها، فإذا عاد التأليف اليها خلق الحياة فيها مرة أخرى كان هذا الشخص هو عين ذلك الشخص الذي كان موجوداً»[2].

ويدللون على ذلك بأن الأجزاء المتفرقة قابلة للجمع بلا ريبة، والله سبحانه عالم بتلك الأجزاء وأنها لأي بدن من الأبدان قادر على جمعها وتأليفها لما تقرر من عموم علمه تعالى لكل المعلومات وشمول قدرته لكل الممكنات، وصحة القبول من القابل، والفعل من الفاعل، يوجب صحة الوقوع وجوازه قطعاً.

إلا أن البعض توقف في هذه المسألة عن الأخذ بأحد الرأيين، هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف؟ وقالوا ان «الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفياً ولا اثباتاً لعدم الدليل على شيء من الطرفين»[3].

ثالثاً: طريقة افناء الله تعالى للجواهر

اختلف المتكلمون حول كيفية فناء الجوهر أو الجسم، وكان الاختلاف لا يقع بين فرقة المعتزلة من جهة والأشاعرة من جهة أخرى، بل الاختلاف يقع داخل كل فريق منهم، حتى أننا نرى أن الآراء تختلف باختلاف الشخصيات تقريباً.

يتفق أبو الحسن الأشعري والكعبي من المعتزلة، في أن الله يفني الجسم بأن لا

(1) الرازي: الأربعون ص 284 ,285.

(2) الرازي: المرجع السابق ص 285.

(3) الجرجاني: شرح المواقف ص 582.

يخلق فيه البقاء في الحال التي يريد أن يكون فانياً فيه «فالجسم يفنى بأن لا يخلق الله له البقاء»[1]، ويذهب القلانسي إلى أن الجوهر يفنى «بفناء يخلقه فيه، فيفنى الجوهر في الحال الثانية من حال حدوث الفناء فيه»[2] ولجأ القاضي الباقلاني إلى القول بأن الفناء «إنما يكون بقطع الأكوان عنه، فإذا لم يخلق الله في الجوهر كوناً ولوناً، فنى»[3].

وكذلك اختلف المعتزلة حول كيفية انتفاء الجوهر لآراء منها: رأى أبي الهذيل، أن الفناء يتم بقوله تعالى (أفن)[4] كما يتم ايجاده بقول (كن) فالأمر عنده يتعلق بقول وارادة، وذلك لاشتراط الكلام والارادة بالفعل عند الفناء والوجود، إلا أن رأيه وجه له النقد من الآخرين، لأن الباقي عندهم لا يحتاج في وجوده إلى غيره حتى يكون زوال الغير سبباً في عدمه.

ويتخذ البعض الآخر[5] مفهوماً آخر للفناء يجاوز معنى التفرق إلى معنى العدم، فكما أنها وجدت من العدم، فإنها تعود اليه، فيكون فناء الجواهر مثل فناء الأعراض، وهو رأي القائلين بشيئية المعدوم، والفناء يتم عن طريق ضد الجوهر الذي يوجد لا في محل.

لكن ما نوعية هذا الفناء الذي يوجد للجواهر؟

يذهب ابن متويه إلى ضرورة أن يكون هذا الفناء عرضاً، لأن الجواهر لا تتضاد[6]، إلا أنه عرضاً مخالفاً لجميع الأعراض، ويرفض البغدادي أن يكون الفناء عرضاً هو ضد للأجسام، كما قال به المعتزلة، لأنه قول مخالف لقواعد الدين، قائلاً: لو جاز وجود عرض لا في محل يؤدي إلى إجازة وجود كل عرض لا في محل، وذلك يمنع تعاقبها على الأجسام، وفي هذا إبطال دلالة الموحدين على حدوث الأعراض[7].

---

(1) انظر رأي الأشعري في أصول الدين للبغدادي ص 230، أما رأي الكعبي فانظر المسائل في الخلاف للنيسابوري ص 83، والخياط، الانتصار ص 21، أصول الدين للبغدادي ص 231، وأيضاً كمال بن الهمام: المسايرة ص 221.

(2) البغدادي: أصول الدين ص 45 ,230.

(3) المصدر السابق ص 231.

(4) ابن متويه: التذكرة ص 217، وأيضاً الأشعري مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 266.

(5) أنظر رأي هؤلاء في المغنى للقاضي عبد الجبار جـ 11 «التكليف» ص 441، ابن متويه: التذكرة ص 209، النيسابوري: المسائل ص 83، وأيضاً عبد القاهر البغدادي: اصول الدين ص 231.

(6) ابن متويه: التذكرة ص 231.

(7) البغدادي: اصول الدين ص 231.

والواقع أن المعتزلة اختلفوا في تسمية هذا الفناء عرضاً إلى فريقين: ذهب أبو علي إلى منع كونه عرضاً، لأن حقيقة العرض عنده ما يعرض في غيره، في حين أجاز أبو هاشم وأتباعه أن يسمى عرضاً، لأن العرض عنده ما يعرض في الوجود ولا يجب له لبث الجواهر[1].

فالجواهر يفنيها الله بأن يخلق لها ضد البقاء، وهو الفناء عند غالبية المعتزلة وفناء جميع الجواهر يقع من الله، ويرى القاضي أن افناء الجواهر يتم جملة من الله تعالى[2].

إلا أن الأشاعرة والماتريدية من باب تعظيمهم لمجال القدرة الالهية رفضوا قول المعتزلة بأنه لا يجب على الله إفناء جميع الجواهر دون بعضها[3]، ووصفوا هذا القول بأنه من فضائحهم.

ويعبر البغدادي عن رأي الأشاعرة في مسألة إفناء الجواهر بأن الله سبحانه قادر على إفناء جميع العالم، كما أنه قادر على إفناء بعضها مع بقاء الآخر، على خلاف من زعم من القدرية البصرية ـ أي معتزلة البصرة خاصة أبي هاشم ـ أنه يقدر على افناء جميع الأجسام بفناء يخلقه لا في محل ولا يقدر على إفناء بعض الأجسام مع بقاء بعضها[4]، ونقد الأشاعرة للمعتزلة في هذا القول يأتي من اعتقادهم بأنه مخالف لقواعد الدين الاسلامي من عدة وجوه[5] ولذا رفضوها.

وحرص أصحاب الجوهر جميعهم على إثبات أن الفناء ليس نهائياً، لأن القول ببقاء الفناء يهدد العقيدة الاسلامية ـ في اعتقادهم ـ في القول بالاعادة والنشر، وهو الأمر الذي جعل هؤلاء يؤكدون على أن الأجسام والجواهر تعود مرة أخرى باعتبار أن هذه الدعاوى هي المحور الرئيسي لعقيدة البعث والجزاء في الاسلام.

ومن هنا كان اعتراضهم على رأي العلاف الذي يقضي في النهاية بالقول بفناء حركات أهل النار، وفناء الخلدين، ذاتهما، ويقال إنه تراجع عن موقفه فيما بعد.

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 231.

(2) انظر هذه الفكرة عند القاضي عبد الجبار في المغنى جـ 11 «التكليف» ص 444:446.

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 118، الملل والنحل ص 134 ,125، وأيضاً أصول الدين ص 231 ,232.

(4) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 210.

(5) انظر هذه الوجوه عند البغدادي: أصول الدين ص 232.

القسم الثاني: إعادة الأجسام عند أصحاب الجوهر الفرد

أولاً: اتفاقهم على صحة الاعادة

اتفق أصحاب الجوهر الفرد على صحة الاعادة والبعث، فيقول القاضي: «إن الأجسام إذا أفناها ـ الله تعالى ـ فيجب أن يصح أن يعيدها كما صح أن يحدثها»[1] فالجوهر قد صح كونه مقدوراً لله جل وعز مبتدأ، وصح أنه باق فإذا أعدمه الله تعالى أوجده مرة أخرى عند البعث.

ولكن الخلاف بين المعتزلة وغيرهم في وجوب أو جواز البعث، فقال المعتزلة بوجوبها لأن من له حق على الله جلّ وعزّ من ثواب أو عوض، فإذا كان لا يمكن توفيره إلا بالاعادة وجبت، لأن الواجب ليس يتم بدونها[2] أما الباقون فقالوا إنها من طريق العقل جائزة ومن طريق الخبر واجبة[3].

وافترق مفكرو الاسلام حول إعادة الأجسام إلى فريقين[4]:

الفريق الأول، يرى أن اعادة المعدوم جائزة، أجمع على هذا غالبية المتكلمين من المعتزلة[5] والأشاعرة[6] والماتريدية، من القائلين بنظرية الجوهر الفرد، وان اختلفوا في التفاصيل، ذلك أن الجوهر المعدوم عند بعض المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم يختلف عن الجوهر المعدوم عند منكري فكرة شيئية المعدوم، حيث إن المعدوم عند بعض المعتزلة ـ كما سبق أن ذكرنا ـ هو شيء، فإذا عدم الجوهر بقيت ذاته المخصوصة، فأمكن لذلك أن يعاد.

ويفسر ابن متويه هذه الفكرة، بأنه إذا عدمت الجواهر فقد عادت إلى ما كانت عليه في الأول، وهو العدم، أو كما يقول في موضع آخر، إن الجوهر في العدم لا يتبدد،

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغنى جـ 11 ص 455.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 244 ,245.

(3) البغدادي: أصول الدين ص 237.

(4) الرازي: الأربعون ص 275، معالم أصول الدين ص 125، الجرجاني: شرح المواقف ص 580 البيضاوي: طوالع الأنوار ص 438، خواجة زادة: تهافت الفلاسفة ص 107 وأيضاً علاء الدين الطوسي: الذخيرة ص 372 ,373.

(5) ابن متويه: التذكرة ص 237.

(6) الجويني: الارشاد ص 371، وأيضاً أصول الدين للبغدادي ص 125 ,232.

ولا يتفرق، فقط يفقد تحيزه، ولا يصبح موجوداً، فيعود إلى سيرته الأولى إلى المعدوم.

فالجوهر عند هؤلاء ـ القائلين بشيئية المعدوم ـ هو جزء سواء كان في مرتبة الوجود أم في مرتبة العدم[1]، والجوهر المعدوم فاقد صفة الوجود، فإذا حاز عليها انتقل بها إلى مستوى الوجود، وإذا فقدها بالموت أو الفناء انتقل إلى مرتبته القديمة التي هي العدم، فالاعادة عندهم ما هي إلا ضرب من تأخير إيجاد المعاد.

أما عند منكري شيئية المعدوم، فالجوهر عند العدم، ينتفي بالكلية، مع امكان الاعادة، فعود البدن في نفسه ممكن، والله تعالى قادر على كل الممكنات، عالم بكل المعلومات.

الفريق الثاني: يرى أن إعادة المعدوم مستحيلة وغير جائزة، قال بهذا جمهور الفلاسفة وبعض المعتزلة، وطائفة من الكرامية، القائلة بأن ما عدم بعد وجوده فلن يجوز أن يعاد جسماً كان أو عرضاً، فالعدم عندهم هو تفرق الجسم وإعادته هو تأليف ما بين الأجزاء فقالت هذه الفرقة إن امتناع المعدوم ضروري.

أما عند الفلاسفة ـ فهو كما سنرى فيما بعد ـ ترفض القول باعادة المعدوم أيضاً، ويعللون ذلك بأن من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية قرر عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنعة»[2].

ولكن يجب ملاحظة أن من ينكر إعادة المعدوم لا ينكر ـ بالضرورة ـ البعث فقد أنكر بعض الفلاسفة اعادة المعدوم، ولكنهم قالوا بالبعث الروحاني والكرامية أيضاً قد أنكروا إعادة المعدوم، ولكنهم قالوا بالبعث الجسماني والروحاني معاً.

يقسم الطوسي المعاد الجسماني عند من يقول به من المتكلمين إلى ثلاثة أنواع:

أ ـ إما رجوع البدن إلى الوجود بعد الفناء بالكلية.

ب ـ إما رجوع مثله اليه بعد العدم.

جـ ـ وإما رجوع أجزاء البدن الأول إلى الاجتماع كما كانت بعد التفرق.

ولكل فريق من هذين الفريقين بعض الحجج التي يقولون بها لتأييد رأيهم فإذا نظرنا الى:

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 210 وأيضاً: Wolfson: The philosophy of the Kalam, p. 407

(2) وهذا ما يذكره عنهم البغدادي: أصول الدين ص 234.

أ ـ **الفريق الأول**، القائل بجواز الاعادة نجده يستدل على فكرته بدليلين:

الدليـل الأول: يقوم هذا الدليل على فكرة الامكان، ذلك أن اعادة المعدوم إن لم يقم دليل على وجوبها أو امتناعها كان الامكان كذلك، فهم يعتمدون على فكرة الامكان بالاضافة إلى تصورهم للعلم والقدرة الالهية لأن «وجود المعدوم ممكن لذاته، وإلا لم يوجد أولاً، والامكان الذاتي لا ينفك عن الذات وقدرة الله شاملة لجميع الممكنات فيكون إيجاده مقدوراً له جائزاً صدوره عنه وهو المطلوب[1] فهذه الحجة تعتمد على فكرة الامكان من جهة وصفات الله من جهة أخرى فماهية الانسان تتصف بجواز الوجود قبل الحدوث وبعد الفناء فالمعاد الجسماني جائز.

الدليـل الثانـي: إذا قيل إن إعادة المعدوم ممتنعة، فإما أن يمتنع لذاته، أو للازم من لوازمه، أو لعارض قد يعرض له، ولا جائز أن تمتنع إعادة المعدوم لذاته، لأنه لو امتنعت إعادته لشيء من ذلك لامتنع وجوده أولاً، فبطل القول بأن ما يمنع إعادة المعدوم ذاته، اما القول بأن الامتناع يأتي من لازم من لوازمه فتوضيحه يكون بأن المعاد مثل المبدأ بل عينه، ويستحيل كون الشيء ممكناً في وقت ممتنعاً في وقت، بل يمكن القول في إثبات جواز الاعادة أن يقال إن الاعادة أهون من الابتداء، فالمعدوم قد استفاد بالوجود الأول الذي كان اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود أسرع[2]، كما أن إعادة المعدوم لا يحكم عليها بامتناع الوجود، كوجود شريك لله، أو الجمع بين الضدين.

ب ـ **أما الفريق الثانـي**، وهو القائل بامتناع اعادة المعدوم، يستدل على فكرته بعدة أدلة[3]:

الدليـل الأول: أن الحكم على الشيء بأنه يجوز اعادته متوقف على كون ذلك الشيء هو هو، أعني على كونه متعيناً في نفسه، إلا أنه عند العدم يصير نفياً محضاً وليس له تخصص فكان الحكم عليه بجواز الاعادة باطلاً، ويشرح نصير الدين الطوسي في كتابه «تجريد الاعتقاد» هذه الفكرة بأن لكل جوهر زماناً معيناً، وحالات خاصة لا يمكن أن يشاركه فيها أحد، ومعنى إعادته أن يعاد مع زمانه ومكانه وجميع صفاته التي كان

(1) علاء الدين الطوسي: الذخيرة ص 373، وأيضاً الرازي: معالم أصول الدين ص 125.

(2) الجرجاني: شرح المواقف ص 579، وأيضاً الأصفهاني: مطالع الأنظار ص 440.

(3) انظر هذه الأدلة عند الرازي: الأربعون ص 277 ,288، الجرجاني: شرح المواقف ص 580 ,581، وأيضاً علاء الدين الطوسي: الذخيرة ص 373 ,376.

عليها، فإذا اختل شيءٌ منها فلا يكون إعادة، والاختلال بالضرورة حاصل إذ يستحيل أن يكون للشيء الواحد وجودان، كما يستحيل أن يكون له عدمان، ويقرب هذا القول من النظرية النسبية القائلة بأن الشيء الواحد تختلف آثاره باختلاف الأوضاع والحالات التي يكون عليها.

الدليـل الثاني: يعتمد هذا الدليل على فكرة استحالة اعادة الوقت، فإذا كانت إعادة المعدوم جائزة لكانت إعادة الوقت الذي يتطور من خلاله الجوهر أو الجسم أيضاً جائزة، فكان من الممكن أن تعاد كل الأوقات، الماضي والحاضر والمستقبل معاً، وذلك محال لأنه جمع بين أضداد. كما إذا وجد المعدوم في وقته الأول كان مبتدأ لا معاداً.

الدليـل الثالث: يعتمد هذا الدليل على فكرة التمايز بين الجواهر، فإذا فرضنا جوهراً قد عدم، ثم أوجده الله تعالى، ثم أحدث سبحانه جوهراً آخر، فنسبة هذين الجوهرين نسبة واحدة، فيكون ما وجد بعد عدم مساوي لما وجد بعد حدوث، فلم يكن هناك إذن تمايز بين المعاد والمستأنف.

ونلاحظ أن كل فريق من هذين الفريقين يحاول أن يؤيد صحة رأيه أحياناً بالأدلة الشرعية وأحياناً أخرى بالطرق العقلية وأن أوجه المقارنة بين أدلة القائلين باعادة المعدوم، بعينه أو النافين لاعادة الجسد بنفسه سنراها بتفصيل أكثر فيما بعد.

ثانياً: ما يعاد من الجواهر والأعراض عند البعث

اختلف المتكلمون حول ما يعاد من المعدوم عند البعث من الجواهر والأعراض، وكان وجه الخلاف الأكبر بين المعتزلة أكثر منه بين الأشاعرة.

اتفق أكثر المعتزلة على القول بجواز إعادة الجواهر المعدومة التي وجدت من قبل ما دامت ثابتة في العدم، حتى أنهم قالوا: إنه لو لم تكن ذوات هذه الجواهر ثابتة في العدم لكانت مستحيلة الاعادة، فصحة إعادة الجواهر عندهم تتفق مع تصورهم للخلق من المعدوم، فالجواهر تصح إعادتها بعد إفنائها وتحولها إلى معدومات، لأن الله أوجدها وحولها من معدومات إلى موجودات، وصح أنها باقية، وكما قدر الله على إيجاد الجواهر من المعدوم وأن يعيدها اليه فهو تعالى قادر على إعادتها، لأن الاعادة ليست بأزيد من إيجاد مخصص[1].

---

(1) ابن متويه: التذكرة ص 237.

إلا أن الخلاف الأكبر وقع حول اعادة الأعراض التي تلحق بهذه الجواهر عند المعتزلة عنه عند الأشاعرة «وهذا الخلاف إن دل على شيء فإنما يدلنا على المنزع العقلي إلى حد ما عند المعتزلة بعكس الأشاعرة»[1].

ويقسم المعتزلة الأعراض إلى نوعين:

- ما يستحيل عليها البقاء، فالاعادة مستحيلة عليها[2]، وهي مثل الكون، والحركات، والأصوات والتأليف والعلم، فإن هذه الأعراض لا يجوز اعادتها.

-

أما ما يبقى من الأعراض فتنقسم إلى ما تصح إعادة كل شيء منه، والى ما يوجد منه لا يصح أن يعاد، مثل الألوان والطعوم والرائحة والحرارة والبرودة واليبوسة، والحياة والقدرة[3] وكل ما كان مقدوراً للعبد لا يجوز إعادته، أما ما كان جائزاً للعبد ويقدر القديم عليه فتصح إعادته.

ويذكر الأشعري العديد من الآراء عن المعتزلة حول صحة إعادة الأعراض[4]، فيذهب بعض البغداديين إلى أن مقدورات العباد من الأعراض يجوز اعادتها، أما أبو علي الجبائي فيرى استحالة إعادة ما يستوي القدرة عليه جميع القادرين كالتأليف وغيره، أما أبو هاشم فمذهبه يتردد بين أنه يصح فيه إيجاد ابتداء، وبين أنه لا يصح أن يوجده إلا عن السبب نفسه.

أما الأشاعرة فقالوا باعادة جميع الأعراض، فالصحيح عندهم إعادة الأجسام بما تحوي من الجواهر والأعراض، فكل ما يصح عليها الاعادة من الأجسام، يجب أن تعاد، فكل حادث عدم فاعادته جائزة ولا فصل بين أن يكون جوهراً أو عرضاً[5].

---

(1) د. العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص 227.

(2) ابن متويه: التذكرة ص 240، القاضي: المغني جـ 11، ص 459، الجويني: الارشاد ص 372,371، وأيضاً سيف الدين الآمدي: غاية المرام ص 300.

(3) ابن متويه: التذكرة ص 42.

(4) الأشعري: مقالات جـ 2 ص 373، 375، انظر كذلك ما يعاد من الأعراض في المغنى جـ 11 ص 467-459.

(5) الجويني: الارشاد ص 273، الآمدي: غاية المرام ص 301، وابكار الأفكار جـ 2 ص 198، وهما ينقدان عدم عودة الأعراض عند المعتزلة، البغدادي: أصول الدين ص 371، وأيضاً البيجوري: جوهرة التوحيد جـ 2 ص 72 ,73.

فالغالبية من الأشاعرة والماتريدية تتفق على إعادة الأعراض بأعيانها أي بأشخاصها فيعاد العرض الذي كان له في الدنيا لا عرضاً آخر مغايراً له، بل يعاد بعينه سواء أعراض باقية أم غير باقية، ولم يخالفهم في ذلك سوى القلانسي الذي وافق على صحة إعادة الجواهر إلا أنه رفض القول باعادة الأعراض، ودليله على ذلك «أن المعاد يكون معاداً لمعنى يقوم به، ولا يصح قيام معنى بالعرض، فلذلك أنكر إعادته»[1].

أما الأكثرية، فالمعاد لا يختلف عندهم سواء كان لجواهر أو عرض، فقد تعدم الجواهر ثم تعاد أو تبقى وتزول أعراضها ثم تعاد، فيجوز عندهم كلا الأمرين عقلاً، فالسؤال عن هل الاعادة للجواهر أم للأعراض؟ أم للأعراض دون الجواهر؟ فالاجابة أن ذلك ممكن من جهة العقل، وليس تعيين ذلك واقعاً من ضرورة عقلية ولا نقلية[2] فكلها ممكنات لا يثبتها الشرع ثبوتاً قطعياً، ويمكن القول فيها على وجهين:

الوجه الأول: أن تنعدم الأعراض، ويبقى جسم الانسان على صورة التراب، فيفقد أعراضه وتراكيبه، ويكون الاعادة، هو اعادة لهذه الجواهر مع اعادة تراكيبها أي أعراضها التي كانت بعينها.

الوجه الثاني: أن تعدم الأجسام أيضاً ثم تخترع مرة ثانية[3].

وهذا سيؤدي بنا إلى تساؤل هام حول ما يعاد من الأجسام، هل هو عين ما كان أم لمثل ما كان؟

ثالثاً: ما يعاد من الجسم عين ما كان أم مثل ما كان؟

أما السؤال عن الجواهر التي تعاد هل هي نفسها الجواهر التي كانت في الدنيا للجسم الانساني سواء كانت تعاد بالخلق من جديد أم تعاد بالجمع بين الأجزاء المتفرقة، أو لمثل ما كان للجسم من الجواهر، فالاجابة عنها أنه يمكن تقسيمها إلى قسمين إما أن تعاد بذاتها أو لمثلها.

أ ـ ذهب أكثر القائلين بالبعث الجسماني إلى أن المبتدأ في الدنيا هو المعاد في

---

(1) البغدادي: أصول الدين ص 233، الجويني: الارشاد ص 300، وأيضاً الآمدي: غاية المرام ص 300.

(2) الآمدي: المرجع السابق ص 301، وهو نفس ما قرره في ابكار الافكار جـ 2 ص 199، الجويني: الارشاد ص 374، وأيضاً الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 214,213.

(3) الجويني: الارشاد ص 374.

الآخرة، «وهذا الرأي يمثله أكثر المسلمين القائلين بأن المبتدأ في الدنيا هو المعاد في الآخرة»[1] بل هذا الرأي ليس وقفاً فقط على المسلمين، بل قال أيضاً اليهود والسامرة باعادة الأجساد والأرواح ورد الأجسام إلى الأرواح على التعيين برجوع كل روح إلى الجسد الذي كان فيه»[2]. ويمكن تقسيم هذا الفريق الأول إلى رأيين:

الرأي الأول: معتزلة قائلون بشيئية المعدوم، ومشكلة الاعادة لا تعد واردة لديهم، إذ الموجودات قبل وجودها أشياء ثابتة، ومن ثم فإن الشيء إذا عدم لم تبطل ذاته، بل زالت عنه صفة الوجود، فإن اعادة عين المعدوم ممكنة عندهم، لأنه سيضاف اليها فقط صفة الوجود وسندهم الشرعي في ذلك قوله تعالى: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم﴾** (الحج: 1) فلقد سمى الله الساعة شيئاً قبل وجودها.

والرأي الثاني عند القائلين بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ من معتزلة وأشاعرة وماتريدية، فقد قالوا بامكان اعادة عين ما كان إذ الموت عندهم ليس إلا انحلال الأجزاء وافتراقها ومن ثم فإن الله يعيدها بأن يؤلف بينها مرة أخرى، سواء كانت جواهر، وأن يخلق لها الأعراض التي قد تكون فقدتها عند فنائها.

وتذهب الأشاعرة إلى أن الله قادر على أن يعيد الشيء بعينه فيخبر عنهم الرازي قائلاً: واما أصحابنا فإنهم يقولون الشيء إذا عدم... لا يمتنع في قدرة الله اعادته بعينه، ودليلهم على ذلك «أن الشيء إذا صار معدوماً فإنه بعد العدم بقي جائز الوجود، والله تعالى قادر على جميع الجائزات، فوجب القطع بكونه تعالى قادراً على إعادته بعينه بعد العدم»[2].

إلا أن الرازي ـ وهو من الأشاعرة ولكنه رفض القول بالجوهر الفرد ـ لم يوافقهم على منطقهم[3] في أن الاعادة هي إعادة هذه الأجزاء، لأن الجسم عنده ليس مجرد هذه الأجزاء فإذا مات رجع الجسم بأجزائه إلى التراب، بل الجسم هو هذا التراب بتركيب وتأليف معين وبحياة وعلم وعقل، وهذه الصفات هي من أجزاء ماهية هذا الجسم فإذا مات تفرقت أجزاؤه وبطلت صفاته، فإذا عاد بأجزائه، فلا تعود هذه الصفات، فيكون العائد ثانية ليس هو الأول.

---

(1) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 375.

(2) عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ص 235.

(3) انظر نقد الرازي في الأربعين ص 275 :277.

ويمكن الرد على الرازي بأنه ما دام القائلون بنظرية الجزء قد سلموا بقدرة الله على إعادة تركيب الأجزاء، فقد سلموا كذلك بقدرته على إعادة تأليف ما لهذه الأجزاء، ويعاد تركبها من أعراض وصفات فيكون البعث عندهم لعين ما كان.

فالاعتماد الأساسي للقائلين بإعادة جميع أجزاء الجسم المتفرقة بعينها عند البعث تعتمد عند المتكلمين على فكرتهم عن العلم والقدرة الالهية لأن قدرته لا يتعارض عليها ممكن، وعلمه محيط بكل شيء فلا تعذر إذن[1]، فالله تعالى عالم بجميعها غير عاجز عن تأليفها وخلق الحياة فيها[2].

ب ـ ويذهب الفريق الثاني إلى القول بالاعادة للجواهر لمثل ما كان، وهو يمثل رأي بعض الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي القائل بأن «تقدير عود تدبيرها ـ النفس ـ إلى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين الانسان أو غيره»، وربما قال هذا بناء على رأيه عن حقيقة الانسان، بأنه جسد وروح، فالأساس عنده ليس الجسم، وإنما هو النفس، فإذا أراد الله حشر البشر خلق لكل روح من هذه الأرواح بدناً ورده اليه ولا يشترط في ذلك أن يكون هو نفس البدن الذي كان له وقت الموت.

فالانسان ـ عند الغزالي ـ هو ما هو باعتبار نفسه[3] وأن اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له والبدن آلة، ويرى التفتازاني أن من يمثل هذا الرأي هم القائلون بالمعادين وأن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن بدناً فتعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن، ثم يعلق على هذا قائلاً: ولا يضرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص ولا امتناع إعادة المعدوم بعينه[4].

ويفرق الغزالي بين إعادة عين المعدوم وبين إعادة مثل المعدوم بأن إعادة عين المعدوم، هو أن المعدوم منقسم في علم الله تعالى إلى ما سبق له وجود، والى ما لم يسبق له وجود، كما أن العدم في الأزل انقسم كذلك إلى ما سيكون له وجود، والى ما علم الله أنه لا يوجد، وهذا الانقسام لا سبيل إلى انكاره لأن العلم شامل والقدرة واسعة ومعنى الاعادة أن يبدل الوجود بالعدم الذي سبق له الوجود، أما معنى اعادة المثل هو أن

(1) السنوسي: عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص 270.

(2) المصدر السابق ص 271.

(3) الغزالي: الأربعين في أصول الدين ص 280, 281.

(4) كمال بن الهمام: المسامرة بشرح المسايرة ص 226, 227.

يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود[1].

وإن كنا في الواقع ليس على يقين تام بأن الغزالي قال بأن الجسم يعود لمثل ما كان فربما كان يتبع أصحابه الأشاعرة في أن العودة لعين ما كان، ودليلنا على هذا أن قوله بمثل ما كان لا يعبر عن حقيقة موقفه بل دفعه إلى ذلك محاولته للدفاع عن عقيدة بعث الأجساد ضد آراء الفلاسفة المنكرين له، والدليل على ذلك أيضاً قول الغزالي: «قد أصبنا في هذه المسألة في كتاب التهافت، وسلكنا في ابطال مذهبهم تقرير بقاء النفس... وتقدير عود تدبيرها إلى البدن سواء كان ذلك هو عين جسم الانسان أو غيره، كما يرى الكمال بن الهمام أن كلام الغزالي في الاقتصاد صريح في أن المعاد عين الأول.

فموقف الغزالي إذن متردد بين القول بأن الاعادة لمثل ما كان، وهو ما ذكره في كتاب التهافت، وان قال هو بنفسه إنه ليس القول الحق، بل دفعه إلى ذلك مهاجمته للفلاسفة، والرأي الأقرب للصواب أنه قال باعادة عين المعدوم لا مثله.

رابعاً: كيفية اعادة الجواهر

اختلف المتكلمون حول كيفية اعادة المعدوم من الجواهر، هل تكون باعادة المتفرق أم بخلق الجوهر من جديد؟ وافترقوا إلى ثلاث فرق:

- الفرقة الأولى: وهم بعض الكرامية، قالوا إن الجواهر أو الأجزاء التي يتألف منها البدن لا تنعدم وتكون الاعادة عندهم أن تجتمع هذه الأجزاء المتفرقة، لأن الله تعالى عالماً بتلك الأجزاء، وأنها لأي بدن تكون، وأنه قادر على جمعها وتأليفها لما عرف عنه من عموم علمه لكل المعلومات، وشمول قدرته لكل الممكنات[2] فاعادة الخلق تتم بالتركيب ثانياً، والأجسام لم تعدم وانما تفرقت أجزاؤها[3].

- الفرقة الثانية: يمثلها جماعة من المحققين، ومنهم الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد، قالوا إن المسألة ظنية، وكل شيء ممكن، ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات[4].

---

(1) المصدر السابق ص 227.

(2) كمال بن الهمام: المسامرة بشرح المسايرة ص 218.

(3) البغدادي: أصول الدين 234، وأيضاً التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 2 ص 33.

(4) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 215.

ـ الفرقة الثالثة: قالت بوقوع الكيفتين، اعادة ما انعدم بعينه، وتأليف ما تفرق من الأجزاء، وهذا لشمول القدرة الالهية لكل هذه الممكنات، فإعادة المعدوم بعينه وتأليف ما تفرق من الأجزاء أمر ممكن، واعتمدوا في ذلك على آيات قرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿**كما بدأكم تعودون**﴾[1] (الأعراف: 29)، وقوله تعالى: ﴿**وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم**﴾ [2] (يس: 78 و79).

فالاعادة بناء على ذلك ممكنة لأن ماهية الجواهر والأعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها وإلا لزم التسلسل، فالجواهر كما قبلت الوجود والعدم ابتداء فلا بد أن تقبله انتهاء، ولو لم تقبل العدم لكانت مستحيلة الوجود، والعيان يكذبه[3] فوجب القول بأنها تقبل الوجود والعدم.

أما إذا سئل عما يعاد من الجسد الانساني، أو ما هيَ الأجزاء التي يجب إعادتها، وجدنا وقوع عدة اختلافات بينهم، فيذهب أحد المعتزلة إلى أنه يجب في الاعادة أن يعود الجسم بسائر أبعاضه حتى قال: فيمن قطعت يده إنه يجب إعادتها بعينها[4].

وإن كان الرأي الغالب على المعتزلة هو اتفاقهم حول إعادة الأجزاء اللازمة لكي يكون الانسان حياً، والحي هو الجسم المبني بنية مخصوصة أو بمعنى آخر ذكروه هو أن تعاد الجملة الحية دون تفصيل أجزائه أو حتى لو تبدلت أجزاء جسمه بالجملة[5].

ولذا جعل المعتزلة للانسان عدداً من الأجزاء والجواهر لا بد منها لكي يكون حياً، ولا يخرج عن كونه حياً ان تقطع يده ورجله، بل لا بد من اعتبار صورة البنية مخصوصة في أقل الأجزاء التي معها يكون حياً، ويكون المعاد هو المبتدأ يقتضي كون الأجزاء واحداً فكانت المعتزلة بناء على هذا الرأي من أصحاب القول باعادة عين الأجزاء وليس لمثل ما كان.

---

(1) سورة الاعراف آية 29.

(2) سورة يس آية 78, 79.

(3) السنوسي: عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص 270، وأيضاً كمال بن الهمام: المسامرة بشرح المسايرة ص 220.

(4) ابن متويه: التذكرة ص 245.

(5) القاضي عبد الجبار: المغنى جـ 11 التكليف ص 467

ولذا يقول القاضي عبد الجبار إن الواجب هو إعادة أقل ما يمكن معه حياً، وما عدا ذلك فالقديم مخير إن شاء أعاد نفس الأجزاء التي اختص بها من قبل، وإن شاء ما يقوم مقامها[1].

وربما كان القاضي عبد الجبار على علم بما وجه اليهم من نقد حول اعادة الأجسام من الفلاسفة عندما اعترض ابن سينا ـ على سبيل المثال ـ على أن إعادة الجسم هي إعادة للآكل والمأكول ـ وهو ما سنعرض له فيما بعد ـ ذلك أن الانسان بعد الموت، يتحول إلى تراب يتغذى منه النبات، ثم يتغذى عليه الحيوان ثم يأكله الانسان، فيصير الانسان الأول مأكولاً من الانسان الثاني.

فيجيب القاضي عبد الجبار، بأن البعث يقتضي أن لا يصح أن يغتذي الحي بالحي على وجه يصير أقل ما يجوز أن يكون أحدهما حياً معه في جملة الآخر، وإن كان لا يمتنع أن تكون أجزائه من باب سمنه، فلا بد له من أجزاء مخصوصة ان تكون حياة مخصوصة حتى لا يصح أن يصير حياً بغيرها.

ويقدم أبو علي الجبائي تعليلاً آخر، وهو إذا تغذى جسم من جسم آخر، فيجب أن يكون كالثقل في جسمه[2] لأنه تعالى يجب أن يعيد الحي المستحق للثواب على آخر ما مات عليه، فإذا وجب إعادة الأجزاء الزائدة لم يصح أن تكون جملة لحي آخر تجب إعادته أصلاً.

القسم الثالث: موقف الفلاسفة من إعادة الأجسام عند أصحاب الجوهر الفرد

أولاً: اختلافهم في معنى الاعادة

الاعادة والحشر والبعث ألفاظ مترادفة وتطلق بالاشتراك اللفظي كما هو ظاهر على الجسماني والروحاني، فالجسماني هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور، والروحاني هو إعادة الأرواح إلى أبدانها[4] فالاعادة بالمفهوم الكلامي هو إحياء الله

---

(1) (2) المرجع السابق جـ 11، ص 478، وأيضاً الشيخ محمد عبده: بين الفلاسفة والكلاميين (على هامش العقائد العضدية) ص 119.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 11 ص 480, 481.

(4) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 2 ص 33.

للموتى وإخراجهم من قبورهم بعد جمع أجزائهم الأصلية أو جواهرهم إما بالخلق من جديد وإما بالجمع بعد التفريق ـ كما سبق وذكرنا ـ فالحشر هو إعادة الخلق بعد أن يتم النشر الذي هو إحياء الخلق بعد موتهم[1].

إلا أن الفلاسفة كان لهم رأي مخالف لرأي المتكلمين في مسألة المعاد والبعث فهم وإن كانوا ـ كما يقول ابن رشد ـ قد اتفقوا على وجوب البعث إلا أنهم اختلفوا في كيفية البعث وصفته، ويمكن إجمال الآراء التي قيلت في أمر المعاد بخمسة آراء[2]:

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة، فالحشر عند هؤلاء جسمانياً فقط بناء على قولهم إن الروح جسم لطيف سار في البدن[3] كماء الورد في الورد، والنار في الفحم وهذا رأي غالبية المعتزلة القائلين بأن الحياة ما هي إلا عرض من أعراض البدن «فلا معاد إلا للجسم».

الثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول أكثر الفلاسفة الالهيين، والمعاد عندهم للروح فقط دون الجسم، لأن الجسم ينعدم بصوره وأعراضه[4]، فلا يمكن إعادته، والروح جوهر بسيط مجرد، فلا سبيل إلى فنائه.

الثالث: ثبوت المعادين الجسماني والروحاني، وهو قول كثير من المحققين كالامام الماتريدي والغزالي، ومعمر من مقدماء المعتزلة وجمهور متأخري الامامية وكثير من الصوفية لأنهم قالوا: الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهو المكلف والمطيع والعاص والمثاب والمعاقب، والبدن بالنسبة للنفس كالآلة، والنفس باقية بعد موت البدن، فإذا أراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدناً.

الرابع: عدم ثبوت شيء منهما وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين.

الخامس: التوقف في هذه الأقسام وهي الرأي المنقول عن جالينوس، فإنه قال:

---

(1) كمال بن الهمام: المسامرة لشرح المسايرة ص 214.

(2) الرازي: الأربعون ص 288، الجرجاني: شرح المواقف ص 582، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 2، ص 34، علاء الدين الطوسي: الذخيرة ص 371، صدر الدين الشيرازي: شرح الهداية الأثيرية ص 383، وأيضاً شرح الشفاء ص 635.

(3) وهذا عين ما يقوله الماديون الذين لا يعترفون بشيء وراء المادة، ولكن الفرق بينهما أن الماديين لا يقولون بالعودة ثانية الى عالم آخر، وهؤلاء الماديون المؤمنون يقولون بحشر المادة ونشرها.

(4) صدر الدين الشيرازي ص 383.

لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذٍ؟.

والمقصود بالمعاد الجسماني أما عود البدن إلى الوجود بعد فنائه بالكلية أو إعادة مثله أو جمع أجزائه بعد التفريق، ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به هو رجوع النفس إلى عالم التجرد والانقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية، وعند من يقول بهما معاً معناه رجوع النفس إلى التعلق بالبدن بعد مفارقته[1]. وما يهمنا في بحثنا هذا هو الفرق الثلاث الأولى من الخمسة لأنها الخاصة بمتكلمي وفلاسفة الاسلام.

ونلاحظ أن الاختلاف بين القائلين بالمعاد الجسماني فقط أو الروحاني فقط أن الجسماني والروحاني معاً يرجع في أساسه إلى اختلاف وتفسير كل منهم لحقيقة الانسان هل هو البدن أم النفس أم البدن والنفس معاً، لذا فمن الضروري أن نبحث في حقيقة الانسان عند كل منهم لنرى كيف اعتمدوا على هذه الحقيقة لفسير نوع المعاد.

ثانياً: اختلاف المعاد باختلاف حقيقة الانسان عند المتكلمين والفلاسفة

من الملاحظ أن هناك خلافاً بين الفلاسفة والمتكلمين حول حقيقة الجسم الانساني، فبينما فسره الفلاسفة في ضوء نظرية الهيولى، ذهب كثير من المتكلمين إلى تفسيره في ضوء نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، والتي تذهب إلى أن حياة الانسان عبارة عن تجمع أجزاء وجواهر، وأن الموت هو تفريق هذه الجواهر أو إفنائها، والاعادة هو تأليف أو خلق هذه الجواهر مرة أخرى.

فالانسان عند هؤلاء المتكلمين إما أن يكون جسماً أو عرضاً، أو مجموعهما أو شيئاً مغايراً لهما أو ما يتركب منهما، فبناء على ذلك يمكن تحديد آرائهم إلى ما يلي:.

أ ـ الانسان هو الجسم[2]

وهذا الجسم، إما أن يكون هو هذه البنية المخصوصة، أو جسم داخل هذه البنية أو جسم خارج عنها.

1 ـ أما القائلون بأن الانسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة، وهو هذا الهيكل المجسم المحسوس فهم جمهور المتكلمين من المعتزلة، ولذا قال أكثرهم

---

(1) علاء الدين الطوسي: الذخيرة ص 371، وأيضاً رضا سعادة: الصراع بين الدين والفلسفة ص 160.

(2) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 1 ص 110 وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 7 ص 35.

بالمعاد الجسماني فقط ويذكر عنهم قولهم إن «الروح جسم سار في البدن سريان الزيت في الزيتون، وماء الورد في الورد والنار في الفحم»[1] فيكون المعاد الخاص بهذا الانسان هو المعاد الجسماني للجسد الذي هو الهيكل المحسوس.

أما النفس بتفسيرهم ليس لوجودها أهمية و«هذا يدل على أن النفس تخرب بخراب البدن ثم تعود بها»[2] والروح عندهم جسم لطيف يستدلون على هذا بقوله تعالى: ﴿**فادخلي في عبادي**﴾ (الفجر: 29) والتجرد للنفس ينافي الدخول في العباد، وكذلك ما ورد في الحديث لعبد الله بن مسعود عن تفسير الآية ﴿**ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون**﴾ (آل عمران: 169)، فقال: أما أنا قد سألنا عن ذلك رسول الله فقال: «أرواحهم في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش وتسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى إلى تلك القناديل».

2 ـ أما القائلون بأن الإنسان جسم موجود في داخل البدن ففيه أقوال، وضبطها أن الأجسام الموجودة في هذا العالم السفلي إما أن تكون متولدة من عناصر مختلفة ثقيلة وخفيفة، العناصر الثقيلة هي المكونة للأعضاء، والعناصر الخفيفة هي المكونة للروح، واختلفوا بعد ذلك: فمنهم من يقول بأن الروح جزء لا يتجزأ في الدماغ ومنهم من يقول إنها عبارة عن أجزاء نارية مختلطة بهذه الأرواح.

3 ـ أما القائلون بأن الانسان موجود خارج البدن فلا نعرف أحداً ذهب إلى هذا القول.

وقد يبدو أن القائلين بالبعث الجسماني لا يقولون ببعث الأرواح، وليس الأمر كذلك ذلك أن القائلين بالبعث الجسماني ـ كما سبق أن أوضحنا ـ يرون أن الأجسام نوعان: أجسام كثيفة وهي التي لها طول وعرض وعمق، وأخرى لطيفة وهي التي ليست كذلك، ويعتبرون الروح من هذا النوع الأخير، فيعرفون الروح بأنها جسم لطيف، وهذا مذهب غالبية المعتزلة وقالوا بوجوب البعث الجسماني.

ب ـ الانسان عرض في البدن

وهناك من يقول منهم إن الإنسان جسم بشرط أن يكون موصوفاً بأعراض مخصوصة والقائلون بهذا الرأي ينقسمون إلى قولين:

---

(1) صدر الدين الشيرازي: شرح الهداية الأثيرية ص 383، وأيضاً الرازي: المطالب العالية جـ 7 ص 36.

(2) علاء الدين الطوسي: الذخيرة ص 372 وأيضاً كمال بن الهمام: المسامرة ص 222.

القول الأول: إن العناصر إذا امتزجت حصلت كيفية معتدلة بعضها إنسانية، والانسانية عبارة عن أجسام موصوفة بكيفيات مخصوصة، وهو قول جمهور الأطباء ومنكري النفس، ومن المعتزلة أبو الحسين الخياط.

القول الثاني: الانسان عبارة عن أجسام مخصوصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحياة والعلم والقدرة وهي أعراض قائمة بالجسم، وهؤلاء أنكروا الروح والنفس وقالوا: ليس هنا إلا أجسام مؤتلفة موصوفة بهذه الأعراض ـ وهذا مذهب الجبائيين وقاضي القضاة من المعتزلة ـ وهذا العرض هو الحياة، فالحياة «عرض يلازم وجوده في البدن، وتعلق الروح بالبدن عادة أي بحسب ما أجرى الله تعالى به عادته، فإذا فارقت الروح البدن فارقته الحياة أيضاً»[1].

ويحدد ابن سينا هذه الفرقة بأنهم «فرقة من أهل الجدل من العرب» يقولون إن البدن وحده هو الحيوان، وهو الانسان، بحياة وانسانية خلقتا فيه، وهما عرضان، والموت عدمهما فيه أو ضد لهما، وفي النشأة الثانية يخلق في ذلك البدن حياة إنسانية بعدما رم وتفتت ويصير ذلك الانسان بعينه حياً[2].

والسبب الذي دعا المتكلمين إلى هذا القول هو «ما ظنوا أن الشيء المعتبر من ذات الانسان هو البدن، وأنكروا أن يكون للنفس أو للروح وجود أصلاً، وأن الأبدان تصير حية بحياة تخلق فيه، ليس وجودها هو وجود النفس للبدن، لكن عرض من الأعراض يخلق فيه»[3].

وقد رفض الرازي هذا القول الذي يعتبر أن الانسان عبارة عن هذه الجثة المحسوسة ودل عليه بوجوه[4]:

1 ـ إن الضمائر التي يتحدث بها الانسان دالة على نفسه المخصوصة، فهو في هذه الأحوال عالم بذاته وغافل عن جميع أعضائه الباطنة والظاهرة.

2 ـ إن جميع الأعضاء الظاهرة منها والباطنة آخذة في الذوبان والانحلال على مر السنين فإذا ثبت هذا فتكون الأجزاء والأعضاء كلها قد تبدل والنفس المخصوصة

---

(1) كمال بن الهمام: المسامرة ص 227.

(2) ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد ص 38.

(3) ابن سينا: المصدر السابق ص 44.

(4) الرازي: الأربعون ص 116, 117، وأيضاً التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ 1 ص 109.

التي لكل واحدة، باقية من أول العمر إلى آخره فتكون النفس غير هذه البنية.

3 ـ إن الإدراك يثبت تغير المدركات، وهناك اختلاف بين المدرك وهو الانسان والادراكات المختلفة التي يدركها من ألوان وطعوم وجميع المحسوسات الأخرى، فثبت بالبرهان أنه لا بد وأن يحصل في الانسان شيء واحد يكون هو المدرك لجميع المدركات، فثبت أن مجموع البدن ليس موصوفاً بهذه الصفة من الادراكات، فثبت أن الانسان شيء آخر سوى هذا البدن وسوى هذه الأعضاء الحاسة والمدركة للمحسوسات المختلفة.

4 ـ قوله تعالى: ﴿**ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون**﴾ (آل عمران: 169) فهذه الآية تدل على أن الانسان بعد قتله حي، والحس يدل على أن هذا الجسد بعد القتل ميت فوجب أن يكون الانسان مغايراً لهذا الجسد.

5 ـ كذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال في بعض خطبه (حتى إذا حمل الميت على نعش رفرف روحه فوق النعش ويقول: يا أهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي) وجه الدليل أن هذا الحديث يدل على أنه بقي جوهر روحي ناطق بعد الموت يدل على أن الانسان غير هذا الجسد.

جـ ـ الانسان موجود وليس بجسم ولا جسماني

وهذا قول أكثر الالهيين من الفلاسفة والمتكلمين القائلين بفناء الجسم المثبتين للنفس معاداً روحانياً وثواباً وعقاباً روحانياً، وذهبت اليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين كالرازي والغزالي ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد السلمي وطائفة الكرامية.

ويخبر عنهم ابن سينا بأنهم القائلون بالمعاد للنفس والبدن، فكلهم يجعلون الحياة بوجود النفس للبدن، والموت بمفارقة النفس للبدن ويردون في النشأة الثانية النفس إلى البدن ويقسمهم ابن سينا إلى اما «جاعل النفس روحانياً غير جسم، وجاعل النفس جسماً ألطف من سائر الأجسام وقائل بأن النفس إذا ردت إلى البدن كان المثاب والمعاقب جميعاً ثواب وعقوبة بحسب البدن والنفس جميعاً[1].

د ـ الانسان على الحقيقة هو النفس عند الفلاسفة

والقائلون باثبات النفس رأوا أن الانسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص وأن

(1) ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد ص 39 ,40.

البدن آلته، وهو رأي الفارابي وابن سينا[1] وابن رشد وهم منكرون للحشر الجسماني، أما المعاد الروحاني عندهم فهو عبارة عن مفارقة النفس لبدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسية ورذائلها ولا أهمية عندهم لاعادة الجسم لأنهم ممن أحال إعادة المعدوم.

فمذهب الفلاسفة مخالف لمذهب المتكلمين في حقيقة الانسان وفي صلة النفس بالجسد، فعارضوا أتباع مذهب الذرة من المعتزلة والأشاعرة القائلين بأن الأساس هو الجسد أو النفس والجسد معاً، ونقدوا من قال بأن النفس ما هي إلا عرض من أعراض الجسم، كما عارضوا آراء القائلين بأن النفس جسم لطيف يتخلل الجسم الكثيف.

واتفق ابن سينا مع الفارابي المتأثرين بأرسطو وبالافلاطونية المحدثة في القول بأن النفس من حيث صلتها بالجسم هي صورة له كما قال أرسطو، ولكنها في ذاتها جوهر بسيط قائم بذاته كما قال أفلاطون فهي تبقى بعد فناء الجسد وهي لا تفنى لأنها بسيطة فهي لا تقبل الفساد الذي قد يعرض للأجسام المركبة ولذا يوجه الفلاسفة نقدهم الشديد للقائلين بالمعاد الجسماني فقط، وإن كانوا قد نقدوا أيضاً القائلين بالمعادين الجسماني والروحاني لرفضهم القول باعادة الجسم أو القول ببعثه.

وسوف نضع القائلين بالمعاد الجسماني فقط، والقائلين بالمعادين الجسماني والروحاني في فرقة واحدة، لأنهما قد اتفقا على رجوع الجسد في مقابل الفرقة الأخرى التي يمثلها الفلاسفة القائلون بالمعاد الروحاني فحسب.

وقد استدل القائلون باعادة الأجساد على جواز إعادة الجسم بمسلكين: أحدهما شرعي والآخر عقلي. وقد أخذ الفلاسفة في تفنيد كل من هذين المسلكين حتى يتسنى لهم رفض بعث الأجساد.

ثالثاً: موقف الفلاسفة من المسلك الشرعي لاثبات البعث الجسماني للمتكلمين:

يعتمد المتكلمون فيه على ما جاء في الشريعة من آيات تدل على بعث الجسد وما يلحق هذا الجسد من سعادة وشقاوة بحسب ما ارتكبه الانسان في حياته الدنيا، من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿**وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه، قال من يحيي العظام وهي رميم. قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم**﴾ (يس: 78)، قال

(1) المرجع السابق ص 41.

المفسرون نزلت هذه الآية في أبي بن خلف خاصم النبي ﷺ وآتاه بعظم قد رام وبلى وقبضه ففتته بيده، وقال: يا محمد، أترى الله يحيي هذا بعد، فقال عليه السلام: نعم ويبعثك ويدخلك النار» وقوله تعالى: ﴿**اتقوا الله الذي اليه تحشرون**﴾ (المائدة: 96) وقوله تعالى: ﴿**أليس بقادر على أن يحيي الموتى**﴾ (القيامة: 40).

فقد دلت القواطع الشرعية على بعث الأجساد، وهو ممكن بدليل الابتداء، فإن الاعادة هي «خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء، وإنما يسمى إعادة بالاضافة إلى الابتداء السابق، وهذا القول معتمد على قوله تعالى: ﴿**أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم**﴾ (يس: 81) فالله حكم على الشيء بحكم مثله فإذا كان قد خلق الجوهر في البدء فإن اعادته تكون أهون، هذا اعتماداً على قوله تعالى: ﴿**وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه**﴾ (الروم: 27).

فاستخدام دليل الاعادة على مثل الابتداء في البعث الجسماني يعد من أشهر أدلة المتكلمين، قال به الأشاعرة والماتريدية، وقال به من قبلهم الكندي ـ وإن كان الأصل الذي رجعوا اليه هو القرآن، فالكندي يقول إن جمع المتفرق أسهل من صنعه وابداعه[1].

ويشرح الرازي فكرة الاعادة لمثل المبتدأ بذكره قوله تعالى: ﴿**إنه يبدأ الخلق ثم يعيده**﴾ (يونس: 4)[2] إشارة إلى مقدمتين إحداهما: أن عوده ممكن في نفسه.

والثانية: أنه تعالى قادر على هذا الممكن ولو لم يكن كذلك لما كان الابتداء ممكناً، أما قوله تعالى: ﴿**قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله**﴾ (النمل: 65) اشارة إلى المقدمة الثالثة وهي كونه تعالى عالماً بكل المعلومات فلما قرر هذه المقدمات الثلاث أخبر عن جهالة من نازع في صحة المعاد الجسماني.

فالقائلون بعود الأجساد يعتمدون على ثلاثة أدلة:

1 ـ فكرة الامكان، وهذا الامكان يقوم في النهاية على أدلة شرعية، فهم قد سبق أن قالوا بأن اعادة المعدوم جائزة وممكنة في ذاتها، والدليل عليها: أنها إما أن تكون ممكنة أو لا تكون ممكنة. فإن كانت ممكنة فالمقصود حاصل، وإن لم تكن

---

(1) الكندي: رسالة في القول في النفس ضمن رسائل فلسفية جـ 1 ص 274.

(2) الرازي: الأربعون ص 289, 294, 295، وانظر تفسير هذه الآيات عند الرازي في التفسير الكبير، وكلها تدل على موافقة الأشاعرة على القول بالبعث الجسماني، والسورة يونس آية 4.

ممكنة فالدليل العقلي قد دل على أن الأجسام تقبل العدم ولم يدل على أنها تعدم لا محالة فلما ثبت باخبار الأنبياء حشر الأجساد ثبت أن الأجسام لو عدمت لامتنع اعادتها كان ذلك دليلاً قاطعاً على أنه تعالى لا يعدم الاجسام بل يبقيها بأعيانها، فصح أن عود ذلك البدن بعينه ممكنة.

2 ـ أن الله تعالى قادر على كل الممكنات، وقد سبق ذكر هذا في صفة القدرة في الفصل الثالث من هذا الباب.

3 ـ أن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات فهو تعالى قادر على تمييز أجزاء بدن هذا الانسان من أجزاء ذلك الانسان الآخر فإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ثبت أن حشر الأجسام ممكن[1].

ويرى الشهرستاني أنه لم يرد في «شريعة ما من الدلائل أكثر مما ورد في شرعنا من حشر الأجسام، ويخصص الشهرستاني الحكم في مسألة المعاد للجانب السمعي «فالأخرويات سمعية، من ذلك حشر الأجسام»[2].

فالبعث الجسماني جائز الوقوع عقلا كما أن وقوعه واجب لما أخبر عنه النبي ﷺ الذي علم صدقه بأدلة قطعية أخبر عنه بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوماً بالضرورة، فمن أراد تأويلها فقد كابر بانكار ما هو من ضرورات هذا الدين[3].

ويذهب كثير من المتكلمين إلى استحالة الجمع بين إنكار الحشر الجسماني وبين الايمان فإن من أنكر الحشر الجسماني لا يمكن أن يكون داخلاً في ملة الاسلام «واعلم أن المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره. أما المعاد الروحاني: فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعاً ولا عقلاً من إثباته[4] فالطريق الشرعي لاثبات البعث الجسماني يقوم عند المتكلمين على مجموعة الآيات القرآنية الذاكرة لأمر المعاد.

وكان لا بد للفلاسفة من محاولة تأويل هذه الآيات لتفنيد آراء المتكلمين فكيف قاموا بهذه المحاولة؟

---

(1) الرازي: معالم أصول الدين ص 126.

(2) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 467.

(3) الجرجاني: شرح المواقف ص 531، وأيضاً الرازي: الأربعون ص 293.

(4) الدواني: شرح العقائد العضدية بعنوان محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ـ تحقيق د. سليمان دنيا ص 609.

يحاول ابن سينا أن يبرر ما جاء في الشرع من آيات تدل على البعث، بأن المقصود من الشريعة هو مخاطبة الجمهور كافة، وإذا اطلع عامة الجمهور على حقائق التوحيد كما هي في حقيقتها لأدى بهم إلى عدم الفهم، لذا ورد التوحيد تشبيهاً كله، وأن اخبار التشبيه هي أكثر من أن تحصى.

كما أن هناك فرقاً بين الطريق الشرعي والطريق الفلسفي فالشرائع والملل الآتية على لسان الأنبياء يراد بها خطاب الجمهور فلذا جاءت الآيات كلها تشبيهاً فيقول ابن سينا ورد التوحيد تشبيهاً كله، ثم لم يرد في القرآن من الاشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج اليه من التوحيد، بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً، فالشريعة تحاول تقريب حقائق التوحيد إلى أفهام العامة بالتشبيه والتمثيل «فظاهر من هذا أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة[1]:

يضيف إلى ذلك أن الاسلام قد نزل باللغة العربية وهي لغة المجاز والاستعارة، ولذا يقول ابن سينا «ولعمري لو كلف الله تعالى رسولاً من الرسل أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغلظة طباعهم المتعلقة بالمحسوسات لصرفه افهامهم»[2].

ولأن المخاطب في هذه الآيات هو الانسان الموجود في بدن هو مادة، فكيف لمن كان يرتبط وجوده في هذا العالم ببدن ومادة أن يدرك البعث الذي هو روحاني خالص، لذا وجب على الشرع أن يخبر عن البعث «بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الافهام»[3].

والى هذا أيضاً يذهب ابن رشد فيحاول تأويل ما جاء في الشريعة من تمثيل البعث والثواب والعقاب بالتصوير الحسي، فهو لا ينكر المعاد بل يرى أن المعاد «مما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء»[4]، إلا أن صفة المعاد كما ذكرت في القرآن تحتاج إلى تأويل، فالقرآن حرصاً منه على مصلحة سائر البشر يمثل

---

(1) ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد تحقيق سليمان دنيا ص 44.

(2) المرجع السابق ص 51.

(3) المرجع السابق ص 52.

(4) ابن رشد: فصل المقال ص 17 وأيضاً ماجد فخري: مختصر تاريخ الفلسفة العربية ص 125.

المعاد والشقاء تمثيلاً حسياً لتقريب ذلك من مداركهم.

يقسم ابن رشد طريقة الاخبار في الشريعة إلى ثلاثة أنواع (البرهان ـ والجدل ـ والخطابة) ويقسم فرق المسلمين بناء على هذه المراتب إلى ثلاث فرق:

1 ـ فريق ينسبون أنفسهم إلى البرهان، ويقولون إن الواجب تأويل النص على ظاهره، وهذه فرقة الأشعرية.

2 ـ فريق يتعاطون البرهان ويأولونه وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً.

3 ـ فريق هم العلماء الذين يستخدمون طرق البرهان، فيكون المخطىء في هذه المسألة من العلماء معذوراً، والمصيب مشكوراً، وفي هذا رد من ابن رشد على الغزالي في تكفيره للفلاسفة فهم اعترفوا بوجود المعاد وتأولوا فيها نحواً من التأويل. «فالتأويل كان في صفته لا في وجوده، فلا ضرر من التأويل إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفي الوجود»[1] أي نفي القول بالمعاد.

فما يراه ابن رشد أن هناك فرقاً بين فهم العامة وفهم الخاصة، فإذا كانت الشريعة تستخدم التمثيلات الحسية لتصوير المعاد فهو أسلوب خاص بالعامة لأنه أكثر تحريكاً لنفوس الجمهور وأشد ترغيباً في تحصيل تلك الفضائل والتمسك بالكمالات، أما التمثيل الروحاني، فهو أقل تحريكاً لنفوس الجمهور، وأضعف ترغيباً وترهيباً، ولكنه مع ذلك أكثر قبولاً في نظر المتكلمين المشتغلين بالجدل وهم الأقل النادر من الناس»[2].

لذا افترق المسلمون إزاء هذا التمثيل الوارد في الشريعة بشأن المعاد إلى عدة فرق:

أ ـ فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الموجود الذي ههنا، أي أنه واحد بالجنس.

ب ـ وفرقة رأت أن ذلك الوجود متباين وهذه الفرقة انقسمت إلى قسمين:

ـ طائفة رأت أن الوجود الممثل لهذه المحسوسات هو روحاني وأنه انما مثل به إرادة البيان.

ـ طائفة رأت أنه جسماني، ولكن تلك الجسمانية مخالفة لكون هذه بالية وتلك

---

(1) ابن رشد: فصل المقال ص 17.

(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 121, 122، سميح الزين: ابن رشد آخر فلاسفة العرب ص 47، وأيضاً د. أمحمد بيصار: فلسفة ابن رشد ص 40.

باقية[1]، وما يعاد هنالك من أبدان إنما يكون لمثل ما عدم لا لعين ما عدم، لأن المعدوم لا يعاد.

ويختار ابن رشد هذا الرأي الأخير ويرى أنه الأليق بالخواص، وأنه لا يلحق القول به ما يلحق القول باعادة النفس إلى أبدان بعينها من اعتراضات ومحاولات فإن الأمر «فيما مثل في المعاد هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية فكما قال تعالى: ﴿**مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار**﴾ (الرعد: 35)، وقول النبي ﷺ «فيها مالأعين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». فدل على أن هذا الوجود نشأة أخرى أعلى من الوجود الدنيوي.

ثم يذهب ابن رشد إلى أن القرآن قد أخبر عن أنواع من القياس في اثبات المعاد، وهو وإن كان قد استعمل الطرق المحسوسة فهو لتقريب المعنى للافهام، وهذا القياس قد ينقسم الى:

- قياس امكان العودة إلى البداءة مثل قوله تعالى: ﴿**الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً**﴾ (يس: 80) والشبهة أن البداءة كانت من حرارة ورطوبة والعودة عن برد ويبس، واعتمدت هذه الشبهة بأن نحس أن الله تعالى يخرج الضد من الضد، ويخلق منه، كما يخلق الشبيه من الشبيه.
- قياس امكان الأقل والأكثر مثل قوله تعالى: ﴿**وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه**﴾ أو قوله ﴿**أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم: بلى وهو الخلاق العليم**﴾ فهذه الآيات تتضمن دليلين على البعث وابطال لحجة الجاحد للبعث[2].

فالشرائع كلها متفقة على أن للنفوس بعد الموت أحوالاً من السعادة والشقاوة، ولكنها مختلفة في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس، فهو لا ينكر عقيدة البعث كما تذكرها الشريعة ولكنه يحاول تأويلها.

فإذا كان الفلاسفة قد أنكروا حياة البدن بعد موته، فقد فسروا ما جاء في كلام

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 122، د. العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص 329.

(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 121.

الأنبياء بأنها تمثيلات وتصويرات للأمور المعقولة بالأشياء المحسوسة تفهيماً لأرباب العقول الناقصة القاصرة عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم اكتساب الأخلاق المرضية[1] فالقرآن حرصاً منه على مصلحة البشر يمثل السعادة والشقاء تمثيلاً حسياً فالقرآن «قرن الأسلوب الحسي بالأسلوب الروحاني فضمن على هذا الوجه سعادة الطبقات الثلاث»[2].

أما الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني فليس أكثر من الآيات المشعرة بالتجسيم وقد وجب تأويلها، والأنبياء مبعوثون إلى كافة الخلق... فوجب أن يخاطبهم الأنبياء عن أمر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيباً وترهيباً للعوام[3].

رابعاً: موقف الفلاسفة من الأدلة العقلية لاثبات البعث الجسماني للمتكلمين

وإذا كان المتكلمون اعتمدوا على طريق شرعي لاثبات المعاد الجسماني يقوم على الآيات القرآنية، فهم أيضاً اعتمدوا على طريق عقلي يستند بدوره إلى جذور شرعية[4]، وهذا الطريق العقلي يقوم على حجتين:

أ ـ الحجة الأولى: أننا نرى في الدنيا العاصي والكافر والمطيع والمؤمن، ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل اليه في الدنيا، والعاصي يموت من غير عقاب يصل اليه، فإن لم يكن حشر ونشر حتى يصل فيه الثواب إلى المحسن والعقاب إلى المسيء لكانت هذه الدنيا عبثاً، فقال تعالى: ﴿**إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى**﴾ (طه: 15)، وكذلك قوله تعالى: ﴿**وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً فويل للذين كفروا من النار**﴾ (ص: 27)، وفي هذه الآيات لطائف كثيرة دالة على صحة القول بالمعاد الجسماني.

ب ـ الحجة الثانية: أن نقول إن الله تعالى خلق الخلق إما للراحة وإما للتعب، ولكن ليس جائزاً أن يقال إنه خلقهم للتعب، إنما خلقهم للراحة، وهذه الراحة إما أن تكون في هذا العالم أو في عالم آخر، ولكن ليس في هذا العالم، لأن ما يظنه الانسان لذة في هذا العالم فهو ليس بلذة بل هو دفع للألم.

---

(1) علاء الدين الطوسي: الذخيرة ص 377.

(2) د. ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي ص 146.

(3) الشيرازي: شرح الهداية الاثيرية ص 383.

(4) د. العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص 284.

فلما ثبت أن الانسان إنما خلق لأجل اللذة والراحة، وثبت أن ذلك المقصود غير حاصل في هذا العالم فلا بد من القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم يحصل فيه هذا المقصود وهي الدار الآخرة فهذه طريقة اقناعية فهذا حاصل الكلام في المعاد الجسماني[1].

هذا ما قالت به الأشاعرة والماتريدية ووافقهم عليه المعتزلة فيقول قاضي القضاة فالدلالة قد دلت على أنه تعالى قادر على اعادتهم إذا أفناهم وعلى إعادة الحياة اليهم، وعلى ما يثبت بدليل العقل[2].

كما حاول المتكلمون إثبات امكانية بعث الجسد بالدليل العقلي، يحاول أيضاً الفلاسفة استخدام الأدلة العقلية لاثبات استحالة اعادة الأجسام.

ويستخدم ابن سينا المسلك العقلي لتفنيد آراء القائلين ببعث الأجسام سواء قالوا بالبعث الجسماني فقط أو قائلين بالبعث الجسماني والروحاني، سواء قالوا باعادة نفس الأجزاء كلها أو إعادة مثلها أو إعادة الأجزاء الأصلية، وقدم أدلة تفنيد لكل فريق من هذه الفرق.

أ ـ نقد القائلين بأن الانسان هو الجسد فقط

يذهب ابن سينا إلى أن الأساس في كون الانسان انساناً ليس هو البدن، بل نفسه الموجودة في بدنه وتكون أفعاله صادرة عن هذه النفس الموجودة بالبدن، فإذا ذهبت نفسه أو صورته، رجع هذا البدن تراباً أو شيئاً آخر وبطل ذلك الانسان بعينه.

فإذا اجتمعت هذه المادة مرة ثانية وخلقت فيها حياة جديدة كان الموجود الثاني ليس هو الموجود الأول، لأن حياته تغيرت ولأن العائد هو نفس البدن والمادة ولكن ليس نفس الروح دل ذلك أن المثاب والمعاقب ليس هو المادة بل النفس فالانسان إنسان «بصورته... لا بأنه تراب»[3]، فليس إنساناً بكونه مركباً من مجموعة من الجواهر والأعراض التي تعاد، فبعث الانسان مرة أخرى ببعث أجزائه هو أبعد الأقاويل عن الصواب[4]، فيما يرى ابن سينا.

وكما ينقد ابن سينا القائلين بالبعث الجسماني فقط، كذلك ينقد القائلين بالبعث

(1) الرازي: الأربعون ص 294, 295، وأيضاً د. العراقي: فلاسفة المشرق ص 284.

(2) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال ص 203.

(3) ابن سينا: رسالة اضحوية في أمر المعاد ص 52.

(4) المرجع السابق ص 52.

الروحاني والجسماني معاً لأن القول باعادة النفس إلى جسد، فإما أن يكون هذا الجسد هو عين الجسد الذي كان، أو أجزاءه الأصلية، أو مثل ما كان ويعرض للمحالات الناتجة عن كل رأي حتى يتسنى له رفض عود النفس إلى البدن والاكتفاء باعادة النفوس.

ب ـ نقد من قال باعادة عين الجسد ذاته:

يرفض ابن سينا أن يكون البعث هو رد النفس إلى نفس البدن الذي كانت فيه لأن مثل هذا القول سيؤدي إلى محالات:

1 ـ منها: إذا كانت تلك المادة هي المادة التي كانت حاضرة عند الموت، فيؤدي ذلك أن يبعث المجدوع والمقطوع يده في سبيل الله على صورته تلك وهذا قبيح عندهم[1]، لأن القائلين بعودة البدن، يرون أن الانسان سيبعث على أفضل صورة أما القول ببعثه بمادته التي كان عليها سيؤدي إلى كون بعض السعداء في الجنة أعمى وبعضهم أعور، وهذا لا يجوزه العقل ولا الشرع[2].

2 ـ أما إذا قيل إن البعث يكون بجميع أجزاء البدن التي كانت له طيلة حياته، فهذا أيضاً محال لأنه يؤدي إلى أن يكون جسداً واحداً بعينه يبعث يداً أو رأساً أو كبداً، وذلك لا يصح لأن الأجزاء العضوية دائماً ينتقل بعضها إلى بعض في الاغتذاء ويغتذي بعضها من فضل غذاء بعض.

3 ـ ثم يورد ابن سينا دليلاً يعد من أهم الأدلة التي يستخدمونها لرفض القول ببعث الجسد وهو المعروف بدليل (الآكل والمأكول) وهو أن نفرض أن زيداً مات واستحال جسده إلى تراب ثم استحال التراب إلى نبات، فاغتذى عمرو بذلك النبات فيستحيل جسم زيد إلى جسم عمرو، وحينئذٍ إن قيل يعاد زيد المأكول لم يكن معاداً لأنه قد أكل، وأن أعيد عمرو الآكل لم يكن المأكول معاداً، وعليه تنتفي الاعادة بالنسبة إلى أحدهما لا محالة ويورد ابن سينا هذه الحجة بقوله «ووجب أن يكون الانسان المغتذي من البلاد التي يحكى أن غذاء الناس فيها الناس... فالانسان لا يبعث، لأن جوهره من أجزاء جوهر غيره، وتلك الأجزاء تبعث في غيره، أو يبعث هو ويضيع أجزاء غيره فلا يبعث»[3].

---

(1) ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد ص 55، وأيضاً الرازي: الأربعون ص 290.

(2) علاء الدين الطوسي: الذخيرة ص 384.

(3) ابن سينا: رسالة اضحوية في أمر المعاد ص 56، الرازي: الأربعون ص 290، الجرجاني: شرح المواقف ص 582، الطوسي: الذخيرة ص 283، وأيضاً السنوسي: عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص 271.

جـ ـ نقد من قال بـاعادة الأجزاء الأصلية

أما إذا قيل إن الجسد المعاد ليس كل أجزائه بل أجزائه الأصلية، وهي التي لا بد للانسان منها لكونه حياً، وما يكون غير ذلك يعتبر من الأجزاء الزائدة التي ليس لها ضرورة في البعث، والله مختار في أن يبعثها أو لا يبعثها. يجيب عليهم ابن سينا وإن قالوا: إن المبعوث من أجزائه التي تصلح بها حياته فلا خلاص فيه لأنها قد تربت وتساوت في استحقاق أن يكون مقوماً للحياة، وبعضها نافعاً غير مقوم، وصار البعث عن ذلك التراب أو عن تراب غيره سواء لا فرق فيه فقد رفعوا حكم الذي يراعونه في بعث بعض أعضاء البدن، لأن من العدل أن تبعث جميع أجزاء بدن الانسان فإذا بعث جزء وجب أن تبعث كل الأجزاء، أما القول بأن ما يبعث هو ما يختص بالحياة، كان القول بذلك هو تحكم لا فائدة فيه ولا جدوى.

كما أن مجموع الجواهر والأجزاء المكونة لتراب هذه الأرض الناتج عن جثث الموتى المتربة «قد حرث فيها وزرع، وتكون منها الأغذية، وتغذى بالأغذية جثث أخرى فأنى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانين في وقتين لهما جميعاً في وقت واحد بلا قسمة[1]؟» هذا ما ينتج من محالات على مذهب من قال إن البعث يكون لنفس المادة التي كانت للجسم عند الموت.

د ـ نقد من قال بـاعادة مثل الـجسد الذي كان:

وينقد ابن سينا كذلك من قال إن البعث ليس ضرورياً أن يكون لعين ما كان، بل يمكن أن يكون لمثل ما كان، فهذا يؤدي في نظره إلى أخطاء جسيمة. لأن من يقول يبعث البدن من أي تراب، وأي هواء وماء ونار اتفق، وليس من شرطه أن تكون الاسطقسات الموجودة في الحياة الأولى بعينها فهو بعينه القول بالتناسخ[2] وحينئذٍ لا يكون المثاب والمعاقب هما المطيع والعاصي بل شخصين آخرين وهذا باطل شرعاً وعقلاً[3].

وابن سينا يرفض التناسخ، والتناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل،

---

(1) ابن سينا: رسالة في أمر المعاد ص 57، الشيرازي: شرح الشفاء ص 636، وأيضاً الرازي: الأربعون ص 290.

(2) ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد ص 57، وأيضاً الشيرازي: شرح الشفاء ص 636.

(3) علاء الدين الطوسي: الذخيرة ص 287.

وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان، وعلى ذلك تكون إعادة الأجساد بمثلها محال «كما أن البقاء في الأجسام محال والاعادة فيها محال[1]».

ثم يفرق ابن سينا بين أنواع السعادات فهناك السعادة الحسية المرتبطة بملذات الجسد وهناك الملذات الروحية المرتبطة باللذات العقلية، ويعلي ابن سينا اللذات العقلية التي هي لذات ملائكية على اللذات الحسية التي هي لذات البهائم[2]، واما سبب تمسكنا الآن بالقول باللذات الحسية يرجع إلى وجود روحنا داخل هذا البدن فإذا مات الانسان وفقد بدنه أصبح روحانياً كانت نوع اللذة الخاصة هي المناسبة للروحاني.

وأخيراً يتساءل ابن سينا عن الغرض من القول ببعث الجسد، فإما أن لا يكون له غرض وهذا محال لأنه عبث وهو لا يتصور في فعل الله تعالى.

وإما لغرض، وهذا الغرض إما أن يكون عائداً إلى الله، فيكون مستكملاً به، وهو محال أن يكون تعالى مستكملاً بشيء خارج عن ذاته، لأن هذا نقص يجب تنزيهه تعالى عنه، وإما لغرض راجع إلى العبد، وهو أيضاً باطل، لأن الغرض اما إيصال ألم وهو لا يليق بالحكيم وإما لإيصال لذة فهو باطل لأن اللذة الجسمانية لا حقيقة لها إنما هي دفع الألم فلا فائدة فيها. وينتهي ابن سينا من هذا أن المقصود من الاعادة هو بعث النفس لأنها جوهر بسيط باق لا يفنى أما البدن فيفنى ولا يمكن إعادته.

كذلك ينقد ابن رشد القائلين باعادة الأجسام لأن الجسم الذي يصير الينا في الآخرة غير الذي نحن عليه هنا، لأن ما هلك لا يعود إلى ذاته الأولى[3]، ويعتقد أن الأشياء التي تعود عن أجسام، إذا عادت هي أمثال هذه الأشياء التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها، لأن المعدوم لا يعود بالشخص، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم، ولذلك ينقد القول بالاعادة على مذهب من تقدم من المتكلمين فالقول بأن النفس عرض وأن الأجسام التي تعاد هي التي

---

(1) ابن سينا: التعليقات ص 114.

(2) ابن سينا: المقالة التاسعة من الفصل السابع من الهيات الشفاء ص 427.

(3) مقدمة كتاب الكليات لابن رشد ص 15 بقلم الفريد البستاني.

تعدم وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع لا بالعدد[1].

فالمادة التي تتكون منها الأجسام هي مادة واحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة وايجاد مثل هذه الأجسام كلها لا يمكن أن توجد كلها بالفعل، لأن النفوس غير متناهية والمادة الموجودة على وجه الأرض متناهية.

ويعلل ابن رشد في تلخيص كتاب الكون والفساد، استحالة اعادة المعدوم بعينه مرة أخرى «أن مثل هذا الكون الدائر، أما دورانه بالنوع فضروري، أما دورانه بالشخص فغير ممكن، وذلك لأنه لا يمكن أن يوجد زيد بعينه بعد أن وجد حتى يكون بعودته دوراً، وهذا محال... فقد تبين امتناع عودة الشخص من كل جهة.... فليس يمكن أن يعود الشخص»[2].

ويتبع ابن رشد دليل[3] ابن سينا المعرزف «بالآكل والمأكول ويستخدمه كذلك في إثبات استحالة إعادة البدن ذاته، لأن نفس المادة الواحدة تكون داخلة في تكوين إنسانين فيكون واحداً بالنوع وليس واحداً بالعدد.

وفي هذا يبدو تأثر ابن رشد برأي أستاذه أرسطو القائل إن «الموجود القابل للفساد لا يمكن أن يعود مطابقاً لنفسه وانما يمكن أن يعود إلى الفصيلة النوعية التي كان يؤلف قسماً فيها، فمتى خرج الهواء من الماء وخرج الماء من الهواء، فإن كلا هذين الجوهرين لا يعود إلى الفرد الذي كان منه، بل إلى النوع الذي كان الجوهر منه في البداءة»[4].

فهناك محالات عند القول بعودة الأجسام بعينها عند ابن رشد، وان كان لا يلحق عن عودة النفس إلى أجسام أخرى نفس المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها، فمواد الأجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم إلى جسم، وأن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة، وأمثال هذه الأجسام ليس

---

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 122، د. العراقي، النزعة العقلية ص 332، وأيضاً سميح الزين: ابن رشد: آخر فلاسفة العرب ص 48.

(2) ابن رشد: تلخيص كتاب الكون والفساد، ضمن مجموعة ص 32:34 وأيضاً د. العراقي: النزعة العقلية ص 232 -233.

(3) يذكر ابن رشد هذا الدليل في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة ص 122.

(4) رينان: ابن رشد والرشدية ـ الترجمة العربية ص 168.

يمكن أن توجد كلها بالفعل لأن مادتها هي واحدة[1].

أما نوعية الحشر الذي يقول به ابن رشد، فقد اختلف ، ،، فيذهب البعض إلى أن ابن رشد لا يعتقد بحشر الأجساد اعتقاداً صريحاً بل لا يعتقد أيضاً بوجوب الثواب والعقاب[2]، في حين يذهب البعض إلى عكس ذلك بأنه يعتقد بحياة أخرى وراء هذه الحياة تعيش فيها النفس عيشة أبدية خادة لا تندثر ولا تفسد[3]، فما حقيقة موقف ابن رشد من المعاد؟

لا يخفى على أحد ما يظهر من اضطراب في رأي ابن رشد حول مسألة المعاد بحسب اختلاف كتبه فهو في كتبه العقائدية الثلاثة (التهافت، الكشف، فصل المقال) نجده حريصاً على تبرئة الفلاسفة من تهمة إنكار المعاد الجسماني، وإن كان لا يصرح بتسليمه لهذا المعاد بل يكتفي بانتحال العذر لهم، فكان حين يكتب في العقائد يكتب كرجل مؤمن خاضع لتقاليد آبائه فهو هنا يكتب بقلبه أكثر من عقله.

أما في كتبه الفلسفية الشارحة فقد اتخذت القضية شكلاً آخر يختلف كل الاختلاف عن الشكل الذي أخذه في كتبه الثلاثة السابقة، فأمام إنكار أرسطو للخلود الفردي، وتردده في إثبات خلود النفس بجملتها واقتصاره على إثبات خلود العقل (وهو أحد أجزائها)[4] وحسب، لم يكن بوسع الشارح أن يتجاوز قول الحكيم «الذي كمل به الحق» عنده دون إساءة الى الحق، حيث اعتقد أن الفلسفة الحقة لا تخالف ما تأتي من الأديان.

وإذا كان هناك خلاف بين الفلاسفة، فهو أن الفارابي وابن سينا قالا بالمعاد الروحاني وهو يختلف عن المعاد الروحاني الذي قال به ابن رشد، فقد خالفهما في خلود النفس الفردية، فقال مع ابن باجة بالتفرقة بين النفس التي هي خاصة بكل فرد وبين العقل الذي هو موهبة الهية.

فالخلود الذي يقول به ابن رشد هو الخلود الجماعي، وسبب هذا قوله بفناء جميع الجزئيات، وهو قول يجعل الخلود الفردي غير ممكن.

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 123، وأيضاً فرح انطوان: ابن رشد وفلسفته ص 51.

(2) المرجع السابق نفس الصفحة وأيضاً سميح الزين: ابن رشد ص 49.

(3) محمد بيصار: فلسفة ابن رشد (الوجود والخلود) ص 133.

(4) أرسطو: النفس ص 8.

تعقيب

كان الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة حول فكرة إعادة الأجسام راجعاً إلى الأساس الذي اعتمد عليه كل منهما، فإذا كان المتكلمون لا يرون ما يمنع من إعادة الأجسام اعتماداً منهم على أن الجواهر هي إما تبقى بعد الموت فتتفرق وتكون الاعادة هو جمعها من جديد، وإما أن هذه الجواهر حادثة وفي الامكان خلق مثلها مرة أخرى، معتمدين في ذلك على أن صفة القدرة والعلم الإلهيتين تختصان بكل جزئية في العالم، فالله يعلم الانسان بجواهره وأعراضه، فإذا مات هذا الانسان، علم سبحانه أي جزء من هذا الانسان في أي مكان، وتبعاً لقدرته الشاملة يمكن أن يعاد مثل هذا الانسان، أو يخلق مثل ما كان له تبعاً لما قالوه من الجواز والامكان.

أما الفلاسفة ـ فانطلاقاً من تفسيرهم للوجود، وأن لكل شيء هوية معينة، وأن المعدوم لا يمكن أن يعود مرة أخرى، إذ إن هويته أصبحت فانية ولا يقوم برهان عقلي على إعادة عين ما عدم، وأن فكرة الامكان التي قال بها المتكلمون لا ترقى إلى مستوى الأدلة العقلية عند الفلاسفة، بالاضافة إلى أنها تتنافى مع مبادى السببية والضرورة العقلية عندهم ـ فإنهم ولكل هذه الأسباب يرفضون القول بالمعاد على النحو الذي قال به المتكلمون، وإذا كانت حجة المتكلمين هو إثبات الثواب والعقاب، فهو واقع عند الفلاسفة، ولكنهم اختلفوا في نوعية هذا الثواب والعقاب، حيث إن المفهوم الحقيقي للانسان يختلف عند كل منهم، فإذا كان المتكلمون قد انقسموا في القول بأن حقيقة الانسان إما هو بدن فقط، أو بدن ونفس، فكان البعث اما جسماني فقط، أو جسماني وروحاني، أما الفلاسفة فاختلفت عندهم حقيقة الانسان عن المتكلمين، حيث إن جوهر الانسان هو نفسه وروحه، فكان المعادِ هو للنفس، فقالوا بالبعث الروحاني.

وعلى ذلك نرى حرص الفلاسفة في نقد كل الوظائف التي سخر المتكلمون الجوهر الفرد لخدمتها، فكما نقدوا التصورات والاستخدامات السابقة التي حاولوا فيها الاستفادة من تصورهم للجوهر، حرص الفلاسفة أيضاً على نقد هذا التصور الأخير حتى يمكنهم في النهاية القضاء على استخدامه كتصور طبيعي ثم القضاء على استخدامه لخدمة تصورات دينية.

الخاتمة

بعد أن استعرضنا في هذا البحث عناصر نظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين، ومدى الخلافات التي قامت بينهم وبين غيرهم من منكري هذه النظرية سواء من متكلمين أو فلاسفة ثم استعرضنا الوظائف التي استخدم فيها أصحاب الجوهر الفرد فكرة الجزء الذي لا يتجزأ لخدمة هذه الوظائف بتصورات معينة، سنعرض هنا لخاتمة البحث موضحين أهم النتائج التي وصلنا اليها، من خلال ثلاثة أقسام:

القسم الأول

سبق أن ذكرنا في مقدمة هذا البحث أن مذهب الجوهر الفرد ليس ابتكاراً اسلامياً، بل وجد له مثيل من قبل عند اليونان والهنود، ولذا سنتناول في هذا القسم مدى التأثر الذي استفاده المتكلمون من النظريات السابقة، حتى نتعرف على مدى الابداع الذي قالوا به.

كانت الذرة في الفكر اليوناني القديم تقوم على ثلاث مقولات: مبادئ الكون، الذرة، والخلاء، وكان للذرة صفات مثل اللاتناهي في العدد، وعدم قبول التجزئة، وعدم وجود خلاء داخل الذرة، أي الملاء التام للذرة أو الكثافة المطلقة.

وتقوم علاقة بين الذرة وغيرها من الذرات، تنحصر هذه العلاقة في نوعين من العلاقات: اما وجود اختلافات في الشكل أو الحجم، أو الوضع، أو الترتيب، والنوع الآخر من العلاقات هو علاقة تشابك وتباعد، فتتشابك الذرات مع بعضها لتكون الأجسام، أو تتباعد لتفرق الأجسام، وهذه العلاقة تقوم على استخدام الحركة في الاجتماع والافتراق، فكان للحركة أهميتها في مثل هذا النظام الذري.

وكان لفكرة الحركة أهميتها وأثرها الذي أخذ به المتكلمون فيما بعد، لتفسير

تكون وفساد الأجسام، فاستفاد أصحاب الجوهر الفرد من الذرية اليونانية في فكرة الحركة ولكنهم اختلفوا في تفسير من وراء هذه الحركة، فأرجعها اليونان إلى طبيعة الجوهر، وقال المتكلمون إن الله وقدرته الشاملة هو سبب هذه الحركة، أو بمعنى آخر أنه تعالى سبب تكون وفساد الأجسام، فكان هناك فرق بين مذهب يرجع الجوهر وحركته إلى الطبيعة، ومذهب آخر يرجع الجوهر وحركته إلى قدرة الهية مطلقة.

وكذلك تأثر المتكلمون بالفكرة اليونانية القائلة بالخلاء، وذلك لتفسير كيفية تحرك الذرات مكونة للأجسام، أو كيفية تفسير ظواهر أخرى مثل التكاثف والتخلخل والنمو إلى غير ذلك من الظواهر، فكانت فكرة الخلاء هي الفكرة الثانية التي أخذوها عن أصحاب الجوهر الفرد من اليونان.

ونود أن نشير إلى أن أثر النظرية الهندية على النظرية الكلامية، كان في مرحلة متأخرة عن ظهور النظرية الاسلامية، والتي استفادها المتكلمون في الأصل، من الفكرة اليونانية وإن كانوا قد استفادوا فيما بعد من بعض جوانب النظرية الهندية، مثل الأعراض، أو صفات الجوهر، وفكرة شيئية المعدوم التي ظهرت عند بعض المعتزلة، وأيضاً في بعض الأمثلة الدالة على وجود الجوهر الفرد، ولكنهم اختلفوا عنهم أيضاً في أشياء أخرى، فالهنود لم يقولوا بالخلاء، أو بالقدرة الالهية.

ولكن إذا كان المتكلمون، قد قالوا بمذهب ذري، أو نظرية للجوهر الفرد، سُبق بحثه فيما قبل، أو وجدت بعض عناصره عند السابقين، إلا أنه في الصورة الكلامية اختلف مفهومه واستعماله والغاية منه.

فعند المذاهب الأخرى، أفاد الجوهر الفرد أو الذرة في القول بالآلية المطلقة، ونفي وجود اله، وعند المسلمين أفاد في القول بحدوث العالم، وأن هناك خالق أوجده.

فإذا كان التشابه بين المسلمين والآخرين في بعض عناصر النظرية الطبيعية، إلا أن استخدام كل منهم لهذه العناصر يخالف استخدام الآخر اختلافاً تاماً، فالمذهب الاسلامي للذرة يتجه اتجاهاً روحياً يربط بين وجود الذرات وترابطها واستمرارها، في حين أن المذهب اليوناني، ينظر إلى الذرات نظرة مادية في تكون الأجسام واستمرارها وفسادها.

وقد حاول اليونان والهنود إيجاد تبرير لعلاقة الثابت والمتغير، فأرجعوا ذلك إلى القول بمذهب الذرة، وحاول المتكلمون كذلك تحديد نوع هذه العلاقة بين الثابت

والمتغير، أي بين الله والعالم ووجدوا أساس ذلك وحله في النظرية الذرية، ولكن شتان بين فريق ينتهي إلى إرجاع العلاقة إلى علة طبيعية، وآخر يرجعها إلى علة مفارقة.

ويمكننا إيجاز أوجه التشابه والاختلاف بين النظرية الاسلامية والنظرية اليونانية في النقاط التالية:.

1 ـ أنهما تشابها في القول بتناهي الأجزاء في التجزئة.

2 ـ أنهما تشابها في أن الأجزاء من مادة واحدة.

3 ـ وتشابها في أن الحركة ضرورية لفكرة الجوهر الفرد، وهي التي تفسر الكون والفساد.

4 ـ وتشابها كذلك في ضرورة وجود الخلاء لتفسير الحركة التي هي عنصر هام لظهور الأجسام متكونة من الذرات.

5 ـ أما الاختلاف، فقد ظهر في أن اليونان، قالوا بالحركة فقط، في حين أن المسلمين قالوا بالحركة والسكون، وأن يسبق كل حركة سكون وأن الحركة لها بداية.

6 ـ اختلفا في أن الذرات عند اليونان قديمة وعند المتكلمين حادثة.

7 ـ واختلفا في أن الحركة عند أحدهما قديمة وعند الآخر حادثة.

8 ـ وكذلك اختلفا في سبب حركة الذرات، فأرجعها أحدهما إلى علة طبيعية، وأرجعها الآخر إلى علة الهية.

وينتج من هذا التشابه والاختلاف، أن فكرة الجوهر الفرد الكلامية، وان كانت قد تشابهت مع النظريات السابقة في الاطار العام، أو المبدأ، أو عناصر النظرية، إلا أنها اختلفت عنها فيما عدا ذلك، بالاضافة إلى إبداعهم لعناصر أخرى جديدة، وأدلة لم تذكر في النظريات السابقة، استفادها المتكلمون من مناقشاتهم مع خصومهم من منكري الذرة من المسلمين، سواء فلاسفة أو متكلمين.

القسم الثاني

سنعرض فيه لكيفية تناول المتكلمين لنظرية الجوهر الفرد، إذ كان تناولهم لهذه النظرية من جانبين، أحدهما: تحليلي، والآخر توظيفي.

في الجانب التحليلي: نجدهم قاموا بتحليل عناصر الطبيعة إلى جواهر وأجزاء لا تتجزأ وصفات وأعراض معينة، بشكل خاص وتصور ما، ولاحظنا أن الجانب

المعتزلي، كان له الدور الأكبر في توضيح هذه العناصر حتى كادوا أن يقتربوا من محاولة وضع فلسفة طبيعية، أو حاولوا أن يكونوا علماء بتصور علمي خاص ومرتبط بعصر ما، فحاولوا إجراء التجارب والتدليل على أفكارهم، باستعمال بعض التجارب المعملية أحياناً، كما يظهر في أدلتهم على الخلاء، أو استخدام البراهين الهندسية وكذلك الأشكال الهندسية، وأيضاً استخدام البراهين العقلية لاثبات عناصر نظريتهم، فكان الاسهام الأكبر في هذا الجانب للفكر الاعتزالي أكثر من الأشعري والماتريدي.

أما في الجانب التوظيفي وهو استخدام هذا التحليل لعناصر نظرية الجوهر الفرد كوظيفة لخدمة أهدافهم من وراء بحثهم في الطبيعة، فاستخدموا هذه النظرية لخدمة وظائف معينة، إلا أنهم اختلفوا في بعض تفاصيل هذه الوظائف أو التصورات.

وكانت القضية العامة المشتركة بينهم، هي إثبات حدوث العالم، أي أن العالم مخلوق، وله بداية زمانية، وكانت هذه الوظيفة هي المقدمة الأولى لاثبات المقدمة الثانية ألا وهي إثبات وجود اله خالق لهذا العالم الحادث، ونلاحظ أن هاتين القضيتين لم يكن فيهما خلاف يذكر بين المتكلمين من أصحاب الجوهر الفرد، خاصة إذا استثنينا بعض المفاهيم الخاطئة لبعض التفسيرات الاعتزالية.

أما الوظيفة الثالثة، التي استخدم فيها المتكلمون الجوهر الفرد، فهي إثبات تصور معين للقدرة الالهية، بل أُعتبر القول بالجوهر الفرد عند المتكلمين فرعاً لاثبات القدرة الالهية، فكان للجوهر الفرد أثره على علاقة القدرة بالطبيعة عند المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، مما أدى إلى إجماع غالبيتهم على إثبات الجواز في المجال الطبيعي، أما في المجال الانساني فقد ظهر الخلاف بين أصحاب الجوهر الفرد، فالغالبية منهم حاولوا أن يستفيدوا من فكرة الجوهر الفرد لاثبات الخلق المستمر، أي أن الذرات وأعراضها لا تبقى، وتحتاج في كل لحظة إلى التدخل الالهي المباشر لكي يستمر وجودها، أو يستمر عدمها، أما معظم المعتزلة باعتبارهم من القائلين بالحرية، وإثبات القدرة الانسانية، فكانت نظرية الخلق المستمر تتعارض مع الاطار العام لمذهبهم القائل بالحرية، فرفضوا فكرة الخلق المستمر، وقام بينهم وبين الفريق الآخر الذي أثبت الخلق المستمر نزاع، وعلى كل فقد اختلفت هذه الوظيفة عند كل منهما، لاختلاف منازع كل منهما وتصوراته.

والوظيفة الرابعة التي اتفق عليها أصحاب الجوهر الفرد، هي استخدام فكرة الجوهر لخدمة تصور معين لشمول العلم الالهي للجزئيات، والحوادث، حيث إن هذه

الجزئيات تشمل الأجسام والجواهر والأعراض، فكان علمه تعالى يشمل كل جزئية، وبالتالي كانت عنايته مرتبطة أيضاً بالجزئيات، وإن كان هناك خلاف بين أصحاب الجوهر الفرد، فقد دار حول تصور كل منهم لفكرة الجوهر والعرض في العدم، هل هو شيء أم لا؟ وأُتهم بعض المعتزلة بناء على هذه الفكرة بعدة اتهامات، منها أنهم قالوا بقدم العالم، وبالتالي لا يمكنهم التدليل على وجود الخالق باستخدام الطبيعة أو فكرة الجوهر، إلا أننا سبق أن ذكرنا أن فكرة شيئية المعدوم، لا تتعلق بمبحث الوجود بل بمبحث العلم، وبالتالي يكون الخلاف بين هذين الفريقين هو خلاف لفظي.

أما الوظيفة الأخيرة التي استطاع أصحاب الجوهر الفرد أن يوظفوا فيها هذه الفكرة فهي قضية بعث وإعادة الأبدان، وذلك بناء على أخذهم بالصفتين السابقتين: القدرة والعلم الالهيين، فإن لله علم يشمل كل الجزئيات، وقدرة تمتد إلى كل الجواهر، فكان في الامكان إعادة أجزاء بدن الانسان بعد الموت، هذا عن القسم الثاني من هذه الخاتمة.

القسم الثالث

فسنعرض فيه لأهم النتائج التي وصلنا اليها من الخلافات التي دارت بين المتكلمين والفلاسفة حول هذه النظرية، فقد رفض هذه النظرية فلاسفة الاسلام، وبعض المتكلمين وغيرهم.

وكان الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين من أصحاب الجوهر الفرد ينحصر في اختلافهما أولاً: حول عناصر القضية، ثم نتائجها، فاختلفا في البداية حول طبيعة المادة وكيفية التجزئة، ثم اختلفا حول التصورات التي انتهى اليها المتكلمون اعتماداً على أساس مختلف عن الأساس الفلسفي، وسنعرض لهذا من خلال نقطتين:

النقطة الأولى: اختلف الفلاسفة عن المتكلمين في طبيعة المادة، وما يلحقها، فاختلفوا عنهم في أن المادة ليست أجزاء لا تتجزأ هي جواهر فردة، وأن الجسم والأعراض ليس هو نفسه الموجود بالمفهوم الكلامي الخاص بأصحاب الجوهر الفرد، فالجسم عند الفلاسفة ينقسم إلى هيولى وصورة، أما عند المتكلمين من أصحاب الجوهر الفرد إذا كان ينقسم إلى هيولى وصورة، فهي هيولى تتجزأ إلى جواهر فردة، أما الصورة فهي الأعراض والتراكيب التي يظهر عليها هذا الجسم، وكذلك اختلفوا في نوعية التناهي، فأصحاب الجوهر الفرد قالوا بتناهي التجزئة على كل شيء، أما الفلاسفة،

فكل شيء عندهم قابل للتجزئة بالقوة إلى ما لا نهاية، واستخدم كل منهما مفهومه المختلف عن التناهي واللاتناهي وطبقوه على الجسم ولواحقه، فقال المتكلمون بتناهي تجزئة الجسم إلى جواهر فردة، وأن الحركة والزمان والمكان تتناهى أيضاً في التجزئة إلى أجزاء لا تتجزأ، وكان غرضهم من ذلك اثبات البداية لكل شيء لكي يثبتوا حدوثه، أما الفلاسفة فرفضوا التناهي في القسمة، فالجسم لا يتناهى إلى جزء إلا ويصح أن ينقسم إلى [illegible] نهاية، ثم طبقوا هذه الفكرة على لواحق الجسم من حركة وزمان.

وكذلك اختلفوا في موقفهم من الخلاء، وكان لفكرة الخلاء أهمية في النظام الذري لكي يفسر كيفية تحرك وتكون أو تفرق الأجسام، أما عند الفلاسفة، فكانت فكرة الخلاء مرفوضة، وحاول كل فريق منهما أن يقدم أدلته على إثبات رأيه.

وكما استفاد المتكلمون من النظريات السابقة لخدمة فكرة الجوهر الفرد والتدليل على وجوده، كذلك استفاد الفلاسفة المسلمون من بعض العناصر الأرسطية في تصور الطبيعة لخدمة آرائهم أيضاً، هذا عن عناصر النظرية.

والنقطة الثانية: من الاختلاف بين الفلاسفة وأصحاب الجوهر الفرد، فكانت حول الوظائف التي استخدم فيها المتكلمون هذه النظرية، فكان الخلاف أيضاً بين المتكلمين والفلاسفة من منطلق اعتماد كل منهما على أساس مختلف، والوصول إلى نتائج مختلفة، فإذا كان أحدهما أثبت التناهي، فكان غرضه أن يثبت لكل شيء بداية، أي أنه حادث، ومخلوق، ويحتاج إلى خالق، أما الفريق الآخر، وهو الفلاسفة فاعتمدوا على مفهوم العلة التامة، التي تقوم على أن المعلول يدور في فلك علته وجوباً ونفياً، ولما كانت العلة ـ أي الله سبحانه وتعالى ـ هي علة قديمة، وجب عندهم القول أيضاً بقدم المعلول، فقالوا إن العالم قديم.

كذلك اختلفوا في كيفية اثبات وجود الخالق، فالمتكلمون استخدموا الطبيعة والعالم لإثبات حدوثهما واحتياجهما إلى قدرة الهية تخرج هذا العالم من العدم إلى الوجود، أما عند الفلاسفة، فنجدهم، نقدوا المتكلمين بتصورين مختلفين، الأول تصور الفارابي وابن سينا، اللذين رفضا الاعتماد على الطبيعة كدليل على وجود الله، واما اثبات وجوده تعالى فلا بد أن يبدأ من الفكر وليس من الخارج، والتصور الآخر الذي اعتمده ابن رشد، فهو وإن كان لم يخالفهم في استخدام الطبيعة كدليل على وجود الله، إلا أنه خالفهم في أن تكون هذه الطبيعة تنحل إلى أجزاء لا تتجزأ منفردة، ويرى أن الشرع يدعو إلى أدلة أخرى تعتمد على الطبيعة، ولكنها لا تستخدم فكرة الجوهر الفرد،

ومن هذه الأدلة دليل العناية، والاختراع، ومن ثم تكون الوظيفة الثانية للجوهر الفرد عند المتكلمين مرفوضة من جانب الفلاسفة.

كذلك رفض الفلاسفة الاستخدام الثالث لفكرة الجوهر الفرد، وهو إثبات تصور معين للقدرة الالهية، حيث إن هذا التصور رفض القول بطبيعة معينة للأجسام، وأثبت الجواز لكل شي، حيث إن الجواهر عندهم متماثلة ومتشابهة والأعراض تأتي بمخصص خارجي، فيكون لأي جوهر أي عرض وليس هناك ضرورة أو الزام على الله في أن يكون لأي جسم أعراض معينة، ويرفض الفلاسفة هذه الفكرة بناء على قولهم بالعلل الأربع والتلازم الضروري بينها.

ويرى ابن رشد أن فكرة الجواز ستؤدي إلى عدم وجود طبيعة لأي شيء ثم كيف يعتمدون بعد ذلك على هذه الطبيعة غير الثابتة للتدليل على وجود الله، حيث إن إثبات وجوده يكون بما يشاهد في الطبيعة من نظام وعناية، وفكرة الجواز تهدم هذا.

ويرفض الفلاسفة أيضاً الاستخدام الرابع لفكرة الجوهر الفرد، حيث إن المتكلمين أثبتوا أن علم الله يشمل الجزئيات، أما عند الفلاسفة فيرفض الفارابي وابن سينا أن يكون علمه يشمل الجزئي، لأن ذاته تعالى ستكون متغيرة بتغير الجزئيات، أما ابن رشد فيرفض كلا التصورين للعلم سواء كان جزئي أو كلي، ورأى أن هدف الشرع هو إثبات العلم لله فقط.

أما الوظيفة الخامسة التي استخدم فيها المتكلمون الجوهر الفرد، وهي لاثبات البعث الجسماني، فهي مرفوضة أيضاً من جانب الفلاسفة، حيث إنهما اختلفا فيما هو الأساس الذي يقع عليه الجزاء عند الانسان، فيذهب بعض المتكلمين إلى أنه الجسم فقط، ويذهب آخرون إلى أن الجسم والروح، فقالوا ببعث جسماني فقط، أو جسماني وروحاني، أما الفلاسفة، فكان الأساس عندهم يختلف، فأساس المحاسبة هي الروح، حيث إنها الباقية الخالدة، فكان البعث عندهم روحاني.

ونود أن نشير إلى أن الخلاف بين المتكلمين من أصحاب الجوهر الفرد وبين الفلاسفة يبدأ من أساس النظرية التي اعتمد عليها كل منهما، ثم ترتب على هذا، اختلاف في النتائج والتصورات التي وصل اليها كلاهما.

إلا أننا يجب أن نشير إلى عدة ملاحظات هامة وجدناها عند تناولنا لنظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين، منها:.

1 ـ الملاحظة الأولى، أن نظرية الجوهر الفرد لم تظهر بصورة واحدة عند كل المتكلمين، بل حدث فيها تطور واستطاع كل منهم أن يستفيد من بعض جوانب منها لخدمة آراء وتصورات قد تكون مخالفة للآخرين.

2 ـ الملاحظة الثانية، أن نظرية الجوهر الفرد قد شهدت تطوراً بين الفرق عبر الزمان وحسب المكان الذي كانت فيه، فالنظرية في البداية قد أغفلت عديداً من الجوانب التي ظهرت بعد مناقشة المتكلمين لخصومهم، وإظهار ما نتج عن القول بالجوهر الفرد من مفاسد، فأخذ أصحاب الجوهر الفرد في المراحل التالية من هذه النظرية في محاولة إصلاح هذه الأخطاء برؤى فلسفية وعقلية جديدة أفضل، وليس أدل على ذلك من أن حججهم لاثبات الجوهر الفرد قد تطورت في المراحل المتأخرة من النظرية على يد الجويني، وغيره، لتصبح أدلة أكثر فلسفية وعقلانية عما سبقها.

أما عن المكان فقد أثر قرب المكان الذي وجد فيه المتكلمون، ومدى تأثرهم بتواجد الفكر الفلسفي في تنظير هذه النظرية، ومحاولة إعطائها أبعاداً أكثر عقلانية وفلسفية، وليس مجرد الوقوف على استخداماتها الدينية فقط، مثال ذلك، أن الأشاعرة بسبب تواجدهم قرب مركز الاشعاع الحضاري والفلسفي ولاحتكاكهم بفلاسفة عصرهم مثل الفارابي وابن سينا، واتباعهما، كان المذهب عندهم يخالف المذهب الماتريدي الذي وجد في مكان بعيد عن المركز الثقافي والفلسفي، فهما وإن كانا اتفقا في النتائج التي انتهوا اليها، إلا أن وسيلة كل منهما تدل على فرق الوعي الفلسفي بينهما.

3 ـ الملاحظة الثالثة أن هناك من المتكلمين من انتهى إلى نفس تصورات أصحاب الجوهر الفرد، على الرغم من رفضهم القول بوجود الجزء الذي لا يتجزأ، من هؤلاء النظام من المعتزلة، فقد اتفق مع أصحابه في إثبات حدوث العالم ووجود الخالق، والبعث الجسماني إلى آخره، واتفق مع الآخرين في القول بالخلق المستمر، إلا أنه اختلف عنهم في الأساس الذي اعتمد عليه كل منهم، أو مثل فخر الدين الرازي الذي اتفق مع أصحابه من الأشاعرة في كثير من النتائج التي انتهوا اليها، على الرغم من رفضه للقول بالجوهر الفرد.

فالنظام، والرازي وغيرهما، اعتمدوا على حدوث الأجسام لاثبات عقائدهم، في حين أن أصحاب الجوهر الفرد اعتمدوا على حدوث الجواهر وما يلحقها من الأعراض لاثبات الحدوث.

4 ـ أما الملاحظة الرابعة والأخيرة، فهي مجرد سؤال سنطرحه الآن، ونترك الاجابة عنه في بحث آخر أو نترك لباحثين آخرين محاولة الاجابة عنه، وهو ما مدى الاسهام الذي استطاعت أن تقدمه الذرية الاسلامية، وأن تؤثر به على النظم الفكرية التالية، فقد ظهر عند ديكارت فكرة الزمان الذري بمفهوم يقارب المفهوم الكلامي، وظهر عند ليبنتز مفهوم آخر من الذرة بالمعنى الروحي، فهل كان للفكرة الاسلامية أثرها أم لا؟ وإذا كانت فما هي؟

فقد ظهرت الذرية الاسلامية بين نظامين من تطور مفهوم الذرة، الأول، المفهوم اليوناني الذي اعتبر أن الذرة هي جزء مادي صرف يتحرك بالآلية، والآخر مفهوم حديث ظهر عند ليبنتز حيث اعتبر أن الذرة أو ما أسماه بالموناد، وحدة حية أو صورة للكائن الحي في أبسط وأدق مظاهره، أو بمعنى آخر هي طاقة دينامية، وهذا التصور يقارب نفس التصور الذي يذكره موسى بن ميمون في نهاية حديثه عن الذرية الاسلامية قائلاً: إنهم ذهبوا إلى أن الحياة موجودة في كل جزء من جواهر الجسم الحي، وكذلك الحس موجود في كل جوهر فرد من تلك الجملة الحاسة هو الحساس، وبالطبع هناك احتمالات لأن يتعرف ليبنتز على الذرية الاسلامية من خلال كتاب ابن ميمون الذي ظهر في الأندلس وعرف في أوروبا.

وعلى كل، فكان تصور المسلمين لفكرة الجوهر الفرد، هو مرحلة وسطى بين تصورين، تصور مادي طبيعي عند اليونان، وبين تصور روحي عند ليبنتز، فلم ينكر المتكلمون الطبيعة الحسية للذرات، ولكنهم أضافوا اليها بعداً روحانياً يحركها، فكانت الذرة الاسلامية درجة في سلم تطور الفكر الانساني للمفهوم الفلسفي للذرة.

وأخيراً، فكانت هذه النظرية محاولة من جانب بعض المتكلمين لايجاد فلسفة طبيعية، أو تصور علمي ـ إذ جاز لنا استخدام هذا اللفظ ـ ولكنه علم مرتبط بزمن معين، حيث إن النداء الديني عندهم يقيم أساس الايمان على الاستشهاد بما في الطبيعة، فكانت نظرتهم إلى الطبيعة، تلبية لدعوة اسلامية لأساس عقائدي قائم على تصورات وافتراضات عقلية تفترض انحلال الطبيعة إلى جوهر فرد، فكان اتجاههم لبحث الطبيعة ليس خروجاً عن وظيفتهم الأساسية في علم الكلام التي هي الدفاع عن معتقداتهم.



المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية

ابن أبي اصيبعة:

1 ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء ـ دا الفكر ـ بيروت، جـ 1 سنة 1956، جـ 3 سنة 1957.

ابن أبي الحديد (عبد الحميد ت 655 هـ):

2 ـ شرح نهج البلاغة ـ 4 مجلدات ـ دار الكتب العربية ـ مصر سنة 1911.

أبن أبي العز الحنفي (731 هـ 792 هـ):

3 ـ شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق: أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة سنة 1373 هـ.

ابن الأثير (أبو الحسن عز الدين ت 630 هـ):

4 ـ الكامل في التاريخ جـ 1 ط مصر سنة 1357 هـ، جـ 7 ط بيروت سنة 1965 م.

ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن ت 597 هـ):

5 ـ تلبيس ابليس أو نقد العلم والعلماء ـ تحقيق الشيخ محمد منير الدمشقي ـ نشره الخانجي، القاهرة، مطبعة السعادة سنة 1921.

ابن العربي (أبو بكر):

6 ـ العواصم من القواصم ـ تحقيق د. عمار طالبي ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر سنة 1974.

القفطي:

7 ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء ـ القاهرة سنة 1326 هـ.

ابن المرتضى (أحمد بن يحيى ت 840 هـ):

8 ـ كتاب المنية والأمل ـ ضمن كتاب فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق د. علي سامي النشار دار المطبوعات الجامعية ـ الاسكندرية سنة 1972.

ابن النديم (محمد بن اسحق ت 385 هـ):

9 ـ الفهرست ـ المكتبة التجارية، القاهرة، د. ت.

ابن الهمام (كمال الدين):

10 ـ المسامرة بشرح المسايرة في علم الكلام ـ المطبعة الأميرية ـ القاهرة ط 1 سنة 1317 هـ.

ابن تومرت:

11 ـ أعز ما يطلب، تحقيق جولدزيهر، بودابست سنة 1903.

ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين ت 728 هـ ـ 1327 م)

12 ـ درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم جـ 1 مطبعة دار الكتب، سنة 1971.

13 ـ الرد على المنطقيين، تحقيق د. محمد عبد الستار، د. عمار خفاجى ـ جـ 1 ـ مكتبة الأزهر ـ القاهرة سة 1977.

14 ـ منهاج السنة، تحقيق د. محمد رشاد سالم جـ 1، جـ 2، دار العروبة، مطبعة المدني، القاهرة سنة 1962.

ابن جلجل الأندلسي:

15 ـ طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ـ القاهرة سنة 1955.

ابن حزم (ت 456 هـ):

16 ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 أجزاء، مكتبة السلام ـ القاهرة د. ت.

17 ـ الأصول والفروع، جزءان، تحقيق نخبة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت ط 1 سنة 1984.

ابن خلدون (عبد الرحمن ت 808 هـ ـ 1406 م):

18 ـ المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي جـ 3، لجنة البيان العربي، مصر ط 1 سنة 1960.

ابن خلكان (شمس الدين ت 681 هـ):

19 ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ مكتبة النهضة المصرية سنة 1948.

ابن رشد (أبو الوليد ت 595 هـ ـ 1198 م):

20 ـ تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، 3 مجلدات، المطبعة الكاثوليكية، بيروت من سنة 1938 إلى سنة 1952.

21 ـ تلخيص ما بعد الطبيعة ـ تحقيق عثمان أمين ـ مكتبة الحلبي، القاهرة سنة 1958.

22 ـ تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة جـ 1 سنة 1964 جـ 2 سنة 1983.

23 ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ضمن مجموعة بعنوان فلسفة ابن رشد ـ المكتبة المحمودية ـ القاهرة.

24 ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ضمن مجموعة فلسفة ابن رشد.

25 ـ ضميمة لمسألة العلم القديم ضمن مجموعة فلسفة ابن رشد.

26 ـ مجموعة رسائل ابن رشد ـ مطبعة دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر أباد سنة 1947.

ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو علي ت 427 هـ):

27 ـ الاشارات والتنبيهات ـ تحقيق د. سليمان دنيا ـ دار المعارف، مصر، ق 2 الطبيعيات سنة 1957، ق 3 ,4 الالهيات سنة 1958.

28 ـ التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ـ القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1973.

29 ـ الحدود، دراسة وتقديم أملية جواشون، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة سنة 1963.

30 ـ رسائل ابن سينا، نشره حلمي ضيا أولكن، استانبول سنة 1953.

31 ـ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، بومباي ـ سنة 1318 هـ.

32 ـ الرسائل العرشية ـ ضمن مجموعة رسائل ابن سينا دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد سنة 1353.

33 ـ رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، تحقيق محمد ثابت الفندي ـ مطبعة الاعتماد.

34 ـ رسالة أضحوية في أمر المعاد ـ تحقيق د. سليمان دنيا ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ط 1 سنة 1949.

35 ـ رسالة في بيان الجوهر النفيس ـ نشره محي الدين الكردي ـ مطبعة كردستان العلمية.

36 ـ الشفاء، الطبيعيات، الفن الأول، السماء الطبيعي، تحقيق الأستاذ سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة 1983.

37 ـ الشفاء، الطبيعيات الفن الثاني السماء والعالم، والفن الثالث، لكون والفساد، تحقيق د. محمود قاسم، دار الكتاب العربي، القاهرة سنة 1969.

38 ـ الشفاء الالهيات جـ 1 تحقيق الاب جورج قنواتي، والاستاذ سعيد زايد، جـ 2، تحقيق الاستاذ د. محمد يوسف موسى، ود. سليمان دنيا ـ القاهرة سنة 1960.

39 ـ عيون الحكمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت ط 2 سنة 1980.

40 ـ المباحثات، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم ببيروت سنة 1978.

41 ـ النجاة، تحقيق د. ماجد فخري ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ط 1 سنة 1985.

42 ـ الهداية، تحقيق د. محمد اسماعيل عبده، مكتبة القاهرة الحديثة ط 2 سنة 1974.

ابن صاعد الأندلسي:

43 ـ طبقات الأمم، تحقيق الاب يوسف شيخو اليسوعي ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت سنة 1912.

ابن طفيـل:

44 ـ حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 3 سنة 1980.

ابن عدي (الشيخ يحيى 893 م ـ 974 م):

45 ـ مقالة في التوحيد، تحقيق الأب سمير خليل اليسوعي، المكتبة البولسية، بيروت سنة 1980.

ابن كثير (اسماعيـل عمر ت 774 هـ):

46 ـ البداية والنهاية في التأريخ 14 جزء ـ مطبعة السعادة، القاهرة سنة 1932.

ابن متويه (أبو محمد الحسن ت 469 هـ ـ 1079 م):

47 ـ التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق د. سامي نصر لطف، د. فيصل بدير عون، تصدير د. ابراهيم مدكور ـ دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة سنة 1975.

ابن ميـمون (موسى ت 602 هـ ـ 1205 م):

48 ـ دلالة الحائرين ـ تحقيق حسين آتاي ـ انقرة بتركيا سنة 1974.

أبو البركات (هبة الله ملكا البغدادي ت 547 هـ):

49 ـ المعتبر في الحكمة مج 2 الطبيعيات، مج 3 الالهيات، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ـ حيدراباد، ط 1 سنة 1358 هـ.

أبو البقاء (أيوب موسى الحسيني):

50 ـ الكليات، معجم المصطلحات والفرق اللغوية، تحقيق عدنان درويش، القاهرة سنة 1281 هـ.

أبو ريدة (د. محمد عبد الهادي):

51 ـ ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، لجنة التأليف والنشر، القاهرة سنة 1946.

أرسطو طاليس:

52 ـ الكون والفساد، ترجمه إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير ـ ترجمه إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية سنة 1932.

53 ـ كتاب في النفس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، ودار القلم ببيروت سنة 1980.

54 ـ الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، جزءان، الدار القومية للنشر، القاهرة سنة 1965.

اسحق (د. ميشال):

55 ـ المعاني الفلسفية في لسان العرب، منشورات اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق سنة 1984.

اقبال (د. محمد):

56 ـ تجديد التفكير الديني في الاسلام ـ ترجمة عباس محمود ـ لجنة التأليف والترجمة، القاهرة سنة 1955.

57 ـ تطور التفكير الفلسفي في إيران، إسهام في تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة د. محمود الشافعي ود. محمد السعيد ـ الدار الفنية للنشر، القاهرة سنة 1989.

الاسفراييني (أبو المظفر ت 471 هـ):

58 ـ التبصير في الدين، تعليق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة ط 1 سنة 1940.

الأشعري (أبو الحسن ت 324 هـ ـ 1078 م):

59 ـ مقالات الاسلاميين، تحقيق هـ. ريتر، جزءان، مطبعة الدولة، استانبول سنة 1929.

60 ـ رسالة أهل الثغر، تحقيق د. محمد السيد الجليند، مطبعة التقدم ـ القاهرة سنة 1987.

الأصفهاني (شمس الدين ت 749 هـ ـ 936 م):

61 ـ مطالع الأنظار على طوالع الأنوار للبيضاوي ـ القاهرة سنة 1305 هـ.

الألوسي (د. حسام محي الدين):

62 ـ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشؤون الثقافية، بغداد سنة 1986.

63 ـ الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للنشر، بيروت.ط 1 سنة 1980.

64 ـ دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط 1 سنة 1980.

65 ـ فلسفة الكندي، وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت سنة 1984.

الآمدي: (سيف الدين 551 -631 هـ):

66 ـ غاية المرام في علم الكلام، تحقيق د. حسن محمود الشافعي، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، القاهرة سنة 1971.

67 ـ المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق د. حسن محمود الشافعي، القاهرة سنة 1983.

الأهواني (د. أحمد فؤاد):

68 ـ فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ـ دار إحياء الكتب العربية ط 1 سنة 1954.

الأيجي (عضد الدين ت 756 هـ ـ 1355 م):

69 ـ جواهر الكلام، مختصر المواقف، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، القاهرة ط 1 سنة 1935.

70 ـ العقائد العضدية تحت عنوان محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، تحقيق د. سليمان دنيا، دار احياء الكت، العربية، القاهرة سنة 1958.

الباقلاني (القاضي أبو بكر ت 403 هـ ـ 1013 م):

71 ـ الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري ـ دار الهجرة ـ بيروت ط 3 سنة 1980.

72 ـ التمهيد في الرد على الملحد والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تقديم وتعليق الأستاذ محمد محمود الخضيري، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي سنة 1947، وتحقيق آخر نشره ريتشارد مكارثي، المكتبة الشرقية ـ بيروت سنة 1957.

البستاني (الفريد):

73 ـ مقدمة كتاب الكليات لابن رشد، طنجة بالمغرب سنة 1939.

البزدوي (أبو اليسر 421 -493 هـ):

74 ـ أصول الدين، تحقيق د. هانز بيترلنس، دار احياء الكتب العربية، القاهرة سنة 1963.

البغدادي (عبد القاهر ت 429 هـ ـ 1037 م):

75 ـ أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ط 3 سنة 1981.

76 ـ الفرق بين الفرق، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مؤسس الحلبي، القاهرة.

77 ـ مختصر الفرق بين الفرق، اختصار عبد الرازق بن رزق الدين ـ مطبعة الهلال، مصر سنة 1924.

78 ـ الملل والنحل، تحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت.

البلخي (أبو قاسم):

79 ـ فضل الاعتزال، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس سنة 1974.

البياضي (كمال الدين أحمد):

80 ـ اشارات المرام من عبارات الامام، تحقيق د. يوسف عبد الرازق، مطبعة الحلبي، القاهرة ط 1 سنة 1949.

ابن البيجورى:

81 ـ شرح على جوهرة التوحيد ق 2 ـ مطبعة صبيح ـ القاهرة سنة 1964.

البيروني (أبو الريحان):

82 ـ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ـ دائرة المعارف العثمانية الهند سنة 1958.

البيضاوي (القاضي عبد الله بن عمر ت 685 هـ):

83 ـ طوالع الأنوار، بهامش مطالع الأنظار للأصفهاني ـ القاهرة سنة 1305 هـ.

البيهقي (ظهير الدين):

84 ـ تاريخ حكماء الاسلام ـ تحقيق محمد كرد علي، مطبعة الشرقي، دمشق سنة 1946.

التفتازاني (د. أبو الوفا الغنيمي):

85 ـ علم الكلام وبعض مشكلاته ـ دار الرائد العربي ـ القاهرة سنة 1966.

التفتازاني (سعد الدين 712-793 هـ):

86 ـ شرح المقاصد، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة جـ 2، جـ 3، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

87 ـ شرح العقائد النسفية للامام نجم الدين النسفي، مذيلاً بحاشية العلامة الخيالي، دار الكتب العربية، القاهرة سنة 1916.

التهانوي (محمد علي الفاروقي ت 1158 -1745 م):

88 ـ كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا، الهند سنة 1892.

التوحيدي (أبو حيان ت 387 هـ ـ 1009 م):

89 ـ المقابسات ـ تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الارشاد، بغداد سنة 1970.

الجاحظ (أبو عثمان ت 255 هـ):

90 ـ البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون ـ نشرة الخانجي ـ القاهرة ط 4.

91 ـ الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون ط. مصر سنة 1940.

الجر (د. خليل، حنا الفاخوري):

92 ـ تاريخ الفلسفة العربية جزءان، دار المعارف ـ بيروت جـ 1 سنة 1957، جـ 2 سنة 1958.

الجرجاني (السيد الشريف ت 816 هـ ـ 1413م):

93 ـ شرح المواقف للايجي، طبعة القسطنطينية، سنة 1879.

94 ـ التعريفات، مطبعة الحلبي ـ القاهرة سنة 1938.

الجويني (امام الحرمين أبو المعالي ت 478 هـ ـ 1085 م):

95 ـ الارشاد، تحقيق د. محمد يوسف موسى، د. علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مطبعة السعادة، القاهرة سنة 1950.

96 ـ البرهان في أصول الفقه، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم 2587.

97 ـ الشامل في أصول الدين، الكتاب الأول، تحقيق هلموت كلوبفر، دار العرب للبستاني، القاهرة سنة 1960.

98 ـ العقيدة النظامية ـ تحقيق د. أحمد حجازي السقا ـ مكتبة الكليات الأزهرية، ط 1 القاهرة سنة 1979.

99 ـ لمع الأدلة، تحقيق د. فوقية حسين، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة ط 1 سنة 1965.

الحلو (عبده):

100 ـ ابن رشد فيلسوف المغرب ـ منشورات دار الشرق الجديد، بيروت ط 1 سنة 1960.

الحلي (جمال الدين بن المطهر ت 762 هـ):

101 ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للطوسي، منشورات مكتبة المصطفوي ـ قم ـ ايران.

الخضيري (د. زينب محمود):

102 ـ اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر، القاهرة سنة 1983.

الخطيب البغدادي (أحمد بن علي ت 463 هـ):

103 ـ تاريخ بغداد، ط. صادر، بيروت، د. ت.

الخوارزمي (محمد بن يوسف ت 387 هـ):

104 ـ مفاتيح العلوم ـ مطبعة الشرق، القاهرة ط 1 سنة 1343 هـ.

الخياط (أبو الحسين ت 300 هـ):

105 ـ الانتصار، تحقيق د. نيبرج ـ مطبعة دار الكتب المصرية ـ سنة 1925.

الدواني (جلال الدين):

106 ـ شرح العقائد العضدية تحت عنوان محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة سنة 1958.

الرازي (أبو بكر بن زكريا):

107 ـ رسائل فلسفية جمع بول كراوس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط 5، سنة 1982.

الرازي (فخر الدين ت 606 هـ ـ 1209 م):

108 ـ الأربعون في أصول الدين، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، ط 1 سنة 1353 هـ.

109 ـ شرح الاشارات على هامش شرح الاشارات للطوسي ـ المطبعة الخيرية، القاهرة.

110 ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

111 ـ المباحث المشرقية ـ جزءان ـ دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد سنة 1343 هـ.

112 ـ المطالب العالية 9 أجزاء، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة دار الكتاب العربي، بيروت سنة 1987.

113 ـ معالم أصول الدين، تحقيق طه عبد الرؤوف ـ دار الكتاب العربي، بيروت سنة 1984.

114 ـ مناظرات في بلاد ما وراء النهر، تحقيق د. فتح الله خليف ـ دار المشرق ـ بيروت سنة 1966.

115 ـ المسائل الخمسون في أصول الدين، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي، القاهرة سنة 1989.

116 ـ لباب الاشارات، تصحيح الشيخ عبد الحفيظ سعد، مطبعة السعادة، مصر ط 2 سنة 1355 هـ.

الرازي (قطب الدين ت 766 هـ ـ 1364م):

117 ـ شرح الاشارات المسمى بالمحاكمات ـ دار الطباعة، القاهرة سنة 1257 هـ.

الزركلي (خير الدين):

118 ـ الأعلام، ط مصر الأولى سنة 1927.

الزين (سميح):

119 ـ ابن رشد آخر فلاسفة العرب، مؤسسة دار البيان، بيروت سنة 1984.

السهروردي (شهاب الدين ت 587 هـ):

120 ـ حكمة الاشراق، تصحيح هـ. كربين جـ 1 ـ ايران سنة 1952.

121 ـ مجموعة في الحكمة الالهية مج 1 ـ تحقيق هـ. كربين ـ مطبعة دائرة المعارف، استانبول سنة 1945.

122 ـ كتاب اللمحات ـ تحقيق اميل المعلوف ـ دار النهار للنشر ـ بيروت سنة 1969.

السنوسي (أبو عبد الله بن يوسف):

123 ـ شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ مطبعة جريدة الاسلام ـ مصر سنة 1316 هـ، سنة 1898 م.

الشهرستاني (محمد عبد الكريم 479-548 هـ):

124 ـ الملل والنحل، 3 أجزاء، تحقيق عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة سنة 1968.

125 ـ نهاية الاقدام في علم الكلام، تحقيق الفريد جيوم، اكسفورد، لندن سنة 1934 م.

الشيرازي (صدر الدين):

126 ـ الأسفار الأربعة مج 1، طبعة الهند، سنة 1282 هـ.

127 ـ شرح إلهيات الشفاء لابن سينا، سنة 1303 هـ.

128 ـ شرح الهداية الأثيرية، طهران سنة 1313 هـ.

الشيرازي (قطب الدين 634 -710 هـ):

129 ـ شرح حكمة الأشراق للسهروردي ـ طبعة الهند سنة 1315.

الصابوني (الإمام نور الدين ت 580 هـ).

130 ـ البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق د. فتح الله خليف، دار المعارف، مصر سنة 1969.

الطوسي (علاء الدين ت 887 هـ ـ 1482 م):

131 ـ الذخيرة في المحاكمات، تحت عنوان تهافت الفلاسفة، تحقيق د. رضا سعادة، الدار العالمية، بيروت، ط 2 سنة 1983.

الطوسي (نصير الدين ت 672 هـ):

132 ـ تلخيص المحصل بذيل كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازي ـ مكتبة الكليات الأزهرية.

133 ـ تجريد الاعتقاد ـ منشورات مكتبة المصطفوي ـ قم ـ ايران.

134 ـ رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد، تقديم الشيخ أبي عبد الله الزنجاني، القاهرة سنة 1342 هـ.

135 ـ شرح الإشارات ـ المطبعة الخيرية ط 1 سنة 1325 هـ.

العبيدي (حسن مجيد):

136 ـ نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، بغداد ط 1 سنة 1987.

العراقي (د. محمد عاطف):

137 ـ تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ـ دار المعارف، القاهرة سنة 1975.

138 ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، القاهرة سنة 1971.

139 ـ مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة ط 3 سنة 1974.

140 ـ المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط 1 سنة 1980.

141 ـ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف سنة 19678.

الغرابي (علي مصطفى):

142 ـ تاريخ الفرق الاسلامية، مطبعة السعادة ط 1 سنة 1948.

143 ـ ابو الهذيل العلاف، دار الفكر الحديث، القاهرة ط 2 سنة 1953.

الغزالي (أبو حامد 450 -505 هـ):

144 ـ احياء علوم الدين جـ 1، «قواعد العقائد» ـ طبعة دار الشعب.

145 ـ الأربعين في أصول الدين، مطبعة الاستقامة، القاهرة ط 2 سنة 1344 هـ.

146 ـ الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق ابراهيم اكاه وحسين آتاي ـ كلية الآلهيات جامعة انقرة سنة 1962.

147 ـ تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر سنة 1980.

148 ـ رسالة في الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية للكتاب ط 2 سنة 1989.

149 ـ معارج القدس[1]، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط 2 سنة 1975.

151 ـ المنقذ من الضلال، تحقيق د. عبد الحليم محمود دار الكتب الحديثة، القاهرة ط 2 سنة 1974.

150 ـ معيار العلم، منطق تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ط 2 سنة 1966.

152 ـ مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا ـ دار المعارف مصر سنة 1961.

الفارابي (أبو نصر 339 هـ ـ 950 م):

153 ـ الحروف ـ تحقيق د. محسن مهدي ـ دار المشرق، بيروت سنة 1970.

154 ـ السياسات المدنية، حيدر اباد سنة 1346.

155 ـ تجريد الدعاوى القلبية، حيدر اباد سنة 1349.

156 ـ رسالة في الخلاء ـ جامعة انقرة بتركيا سنة 1950.

157 ـ شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، دائرة المعارف العثمانية، حيدراباد ط 1 سنة 1349.

158 ـ التعليقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد سنة 1346.

159 ـ رسالة في جواب مسائل سئل عنها، ضمن الثمرة المرضية ـ من الرسائل الفارابية ـ ليدن سنة 1890.

160 ـ عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية، ليدن سنة 1890.

161 ـ فصوص الحكم، ضمن الثمرة المرضية، ليدن سنة 1890.

162 ـ رسالة في الرد على جالينوس، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي دار الأندلس، بيروت ط 3 سنة 1983.

---

(1) كتاب مشكوك في نسبته للغزالي، انظر مؤلفات الغزالي، د. عبد الرحمن بدوي ص 244.

القاسمي (الشيخ محمد جمال الدين):

163 ـ تاريخ الجهمية والمعتزلة، القاهرة، مطبعة المنار سنة 1331 هـ.

164 ـ دلائل التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت ط 1 سنة 1984.

الكردستاني (الشيخ عبد القادر السندجي):

165 ـ تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، جزءان، المطبعة الأميرية، سنة 1318 هـ.

الكندي (أبو اسحاق 260 هـ ـ 873 م):

166 ـ رسائل فلسفية، جزءان، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة سنة 1950.

الماتريدي (الامام أبي منصور 333 هـ ـ 944 م):

167 ـ التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

168 ـ تأويلات أهل السنة، جـ 1، تحقيق ابراهيم عوضين، والسيد عوضين، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، القاهرة سنة 1971.

المرزوقي (أبو علي):

169 ـ الأزمنة والأمكنة، جـ 1، حيدراباد سنة 1332 هـ.

المغربي (د. علي عبد الفتاح):

170 ـ امام أهل السنة والجماعة ـ الماتريدي ـ مطبعة الدعوة الاسلامية ط 1 سنة 1985.

171 ـ الفرق الكلامية والاسلامية ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى سنة 1986 م.

المفيد (الشيخ بن النعمان ت 413 هـ ـ 1023 م):

172 ـ أوائل المقالات ـ تعليق الشيخ فضل الزنجاني، مكتبة سروسن، تبريز سنة 1363 هـ.

المقدسي (أبو زيد سهل البلخي):

173 ـ البدء والتاريخ، جـ 1، جـ 2، نشرة كلمان هوار، باريس سنة 1899 :1916 م.

الملاحمي (محمود بن محمد ركن الدين):

174 ـ المعتمد في أصول الدين، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم

النسفي (أبو المعين بن ميمون ت 508 هـ):

175 ـ تبصرة الأدلة ضمن رسالة دكتوراة ـ أصول الدين ـ جامعة الأزهر ـ محمد الأنور.

176 ـ التمهيد لقواعد التوحيد ـ تحقيق حبيب الله حسن، دار الطباعة المحمدية، ط 1 سنة 1986.

177 ـ بحر الكلام ـ مصر سنة 1911.

النشار (د. علي سامي):

178 ـ ديموقريطس، فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، ط 1 سنة 1972.

179 ـ مناهج البحث عند مفكري الاسلام، دار المعارف، مصر ط 2 سنة 1965.

180 ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ 1، دار المعارف، مصر، ط 7، سنة 1977.

181 ـ فرق وطبقات المعتزلة، جـ 2 مع د. عصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية سنة 1972.

النيسابوري (أبو رشيد ت 450 هـ):

182 ـ في التوحيد أو ديوان الأصول، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة سنة 1968.

183 ـ المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق د. معن زيادة، د. رضوان السيد، نشر معهد الانماء العربي، بيروت ط 1 سنة 1979.

اليافعي (أبو محمد بن أسعد ت 768 هـ):

184 ـ مرهم العلل المعضلة، تحقيق دينسون روس، دلهي، سنة 1910.

امام (محمد عبد الفتاح):

185 ـ موقف القاضي عبد الجبار من آراء الأشاعرة، رسالة ماجستير، بآداب القاهرة سنة 1983.

انطوان (فرح):

186 ـ ابن رشد وفلسفته ـ الاسكندرية سنة 1903.

أولـيري (ديلاسي):

187 ـ الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة سنة 1961.

188 ـ بدوي (د. عبد الرحمن):

188 ـ ربيع الفكر اليوناني، مطبعة النهضة المصرية سنة 1943.

189 ـ خريف الفكر اليوناني، مطبعة النهضة المصرية سنة 1943.

190 ـ التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ـ مقالات لجماعة من المستشرقين جمع وترجمة د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، ط 4 سنة 1980.

191 ـ مذاهب الاسلاميين جـ 1 (المعتزلة والأشاعرة) دار العلم للملايين، بيروت ط 1 سنة 1971.

192 ـ مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات بالكويت، ودار القلم ببيروت، ط 2 سنة 1977.

بروكلمان (كارل):

193 ـ تأريخ الأدب العربي، جـ 3، ترجمة عبد الحليم النجار، دار المعارف بمصر سنة 1962.

بريتزل (آوتو):

194 ـ مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الاسلام ضمن كتاب مذهب الذرة لبينيس، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، النهضة المصرية سنة 1946.

بـيصار (د. مـحمد):

195 ـ في فلسفة ابن رشد «الوجود والخلود»، دار الكتاب العربي، مصر سنة 1953.

بينـيس (د. س):[1]

196 ـ مذهب الذرة عند المسلمين، وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ترجمة د. أبو ريدة مكتبة النهضة المصرية سنة 1946.

تيزيني (د. طيب):

---

(1) عاب هذا الكتاب بعض نواحي النقص والخطأ منها:

أ ـ أنه أغفل مذهب الماتريدي كممثل للقائلين بالجوهر الفرد، ب ـ ذكر مخطوط «البحر الزخار» لابن المرتضى، وقال انه يذكر مذهب الجوهر الفرد، ولم نجد هذا الذكر من نسخة القاهرة سنة 1947 وإنما وجدناها في مقدمة نسخة اليمن بعد ذلك، إلا أننا قد استفادة من مترجم هذا الكتب وهو د. محمد عبد الهادي أبو ريدة استفادة كبيرة في مناقشة بعض المسائل.

197 ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ط 5 سنة 1981.

جار الله (زهدي):

198 ـ المعتزلة، القاهرة سنة 1947.

جهامي (جيرار):

199 ـ مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت سنة 1985.

جولدزيهر (أجناس):

200 ـ العقيدة والشريعة في الاسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، دار الكتب الحديثة، مصر، ط 2 سنة 1959.

خشيم (علي فهمي):

201 ـ الجبائيان (أبو علي وأبو هاشم)، مطبعة دار الفكر، طرابلس، ليبيا، ط 1، سنة 1968.

202 ـ النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، طرابلس سنة 1970.

دنيا (د. سليمان):

203 ـ الحقيقة في نظر الغزالي ـ دار المعارف ـ بمصر سنة 1965.

دوفو (البارون كارا):

204 ـ الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، بيروت ط 2 سنة 1984.

دي بور (ت. ج):

205 ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ط 5.

رينان (أرنست):

206 ـ ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة 1957 م.

زادة (الخواجة مصلح الدين):

207 ـ تهافت الفلاسفة، مع تهافت آخرين، مطبعة الحلبي، القاهرة سنة 1903.

زقزوق (د. محمود حمدي):

208 ـ المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار القلم، الكويت، ط 3 سنة 1983.

سارتون (جورج):

209 ـ تاريخ العلم جـ 2 ف 11، ترجمة د. ماجد فخري، القاهرة سنة 1978، وجـ 3، ف 3، ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة سنة 1979.

سالم (محمد عزيز نظمي):

210 ـ ابراهيم بن سيار النظام، والفكر النقدي في الاسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية سنة 1983.

سانتيلانا:

211 ـ تاريخ المذاهب الفلسفية، نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة.

ستيس (وولتر):

212 ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر مجد، بيروت سنة 1988.

سزكين (فؤاد):

213 ـ تاريخ التراث العربي جـ 2 (الفقه والعقائد والتصوف) ترجمة د. محمود فهمي حجازي، د. فهمي أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1978.

سعادة (د. رضا):

214 ـ مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، الدار العالمية، بيروت ط 1 سنة 1981.

شرف (د. محمد جلال أبو الفتوح):

215 ـ الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي، دار المعارف بمصر، ط 3، سنة 1975.

شلق (د. علي):

216 ـ العقل الفلسفي في الاسلام جـ 1 (الفرق والأحكام) دار المدني للطباعة ـ بيروت.

صبحي (د. أحمد محمود):

217 ـ في علم الكلام جـ 1 (المعتزلة والأشاعرة) مؤسسة الثقافة الجامعية، الأسكندرية سنة 1978.

صليبا (د. جميل):

218 ـ المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت جـ 1 سنة 1971، جـ 2 سنة 1979.

طالبي (د. عمار):

219 ـ آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ـ نشر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر سنة 1974.

عبد الباقي (محمد فؤاد):

220 ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ـ مطابع الشعب سنة 1958.

عبد الجبار (قاضي القضاة ت 415 هـ ـ 1025م):

221 ـ شرح الأصول الخمسة ـ تحقيق د. عبد الكريم عثمان ـ مكتبة وهبة، القاهرة، ط سنة 1965.

222 ـ طبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، تونس 1974.

223 ـ المجموع في المحيط بالتكليف ـ جمع ابن متويه، تصحيح الأب جين يوسف جـ 1، المطبعة الكاثوليكية، بيرروت سنة 1965.

224 ـ مختصر أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد جـ 1، تحقيق د. محمد عمارة، دار الهلال سنة 1971.

225 ـ المغني في أبواب التوحيد:

(أ) **جـ** 4 (رؤية الباري) تحقيق د. مصطفى حلمي، د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(ب) جـ 5 (الفرق غير الاسلامية) تحقيق الأستاذ محمود الخضيري، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة سنة 1958.

(جـ) جـ 8 (المخلوق) تحقيق د. توفيق الطويل والأستاذ سعيد زايد، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة سنة 1963.

(د) جـ 9 (التوليد) تحقيق د. توفيق الطويل، والاستاذ سعيد زايد، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة سنة 1963.

(هـ) جـ 11 (التكليف) تحقيق الأستاذ محمد النجار، ود. عبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف، مطبعة الحلبي سنة 1965.

عبد الرازق (الشيخ مصطفى):

226 ـ تمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية ط. مصر سنة 1944.

عبد الله (د. محمد رمضان):

227 ـ الباقلاني وآراؤه الكلامية ـ مطبعة الأمة، بغداد سنة 1986.

عبده (الشيخ محمد) ت 1323 هـ ـ 1905 م):

228 ـ بين الفلاسفة والكلاميين، تحقيق د. سليمان دنيا، دار احياء الكتب العربية، ط 1 سنة 1958.

عثمان (د. عبد الكريم):

229 ـ قاضي القضاة ـ دار العربية للمطبوعات ـ بيروت، الكويت.

230 ـ نظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية)، مؤسسة الرسالة، بيروت سنة 1971.

عرفان (د. عبد الحميد):

231 ـ دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، مطبعة أسعد، بغداد سنة 1977.

غرديه (لويس) وجورج قنواتي:

232 ـ فلسفة الفكر الديني، 3 أجزاء، ترجمة د. صبحي الصالح، والاب د. فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1 من سنة 1967 إلى سنة 1969.

غلاب (د. محمد):

233 ـ الفلسفة الشرقية ـ مكتبة الأنجلو المصرية، ط 2.

234 ـ الفلسفة الاغريقية ـ جزءان ـ القاهرة ط 1 سنة 1938.

فخري (د. ماجد):

235 ـ ابن رشد فيلسوف قرطبة ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت سنة 1960.

236 ـ تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة كمال اليازجي، بيروت سنة 1974.

237 ـ دراسات في الفكر العربي، دار النهار، بيروت ط 2، سنة 1977.

238 ـ مختصر تاريخ الفلسفة العربية، دار الشورى، بيروت ط 1 سنة 1981.

فروخ (د. عمر):

239 ـ ابن طفيل، مطبعة النجمة، بيروت سنة 1946.

240 ـ العرب والفلسفة اليونانية، بيروت سنة 1960.

241 ـ عبقرية العرب في العلم والفلسفة، بيروت ط 3 سنة 1969.

فلوطرخس:

242 ـ الآراء الطبيعية ضمن كتاب النفس لأرسطو تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ـ الكويت سنة 1980.

قسوم (عبد الرزاق):

243 ـ مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد، المؤسسة الوطنية ـ الجزائر سنة 1986.

قنواتي (الاب جورج شحاته):

244 ـ مؤلفات ابن رشد، الجزائر سنة 1978.

245 ـ مؤلفات ابن سينا، دار المعارف، مصر سنة 1950.

كرم (يوسف):

246 ـ الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف مصر، ط 1 سنة 1959.

247 ـ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة، سنة 1936.

كريمر (فون):

248 ـ الحضارة الاسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، دار الفكر العربي، القاهرة سنة 1947.

كوربـان (هنري):

249 ـ تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيس، منشورات عويدات، بيروت، ط 1 سنة 1966.

مبـارك شاه (ميرك البخاري):

250 ـ شرح حكمة العين للعلامة نجم الدين الكاتبي القزويني، وحاشية قطب الدين الشيرازي، قزان سنة 1892.

مـحفوظ (حسين علي):

251 ـ الفارابي في المراجع العربية، مطبعة دار الحرية بغداد سنة 1975.

252 ـ مؤلفات الفارابي، مطبعة الأديب، بغداد، سنة 1975.

مـحمود(مـحمد رشاد عبد العزيز):

253 ـ الجبائية «منهجاً وعقيدة» رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بالأزهر، سنة 1976.

مدكور(د. ابراهيـم بـيومي):

254 ـ في الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيقه؛ـ 2، دار المعارف بمصر سنة 1983.

255 ـ مقدمة مقولات الشفاء لابن سينا، نشر وزارة الثقافة والارشاد القومي سنة 1959.

مراد (سعيد):

256 ـ ابن متويه وآراؤه الكلامية والفلسفية، رسالة دكتوراه، بآداب الزقازيق سنة 1986.

مروة (د. حسين):

257 ـ النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية، جزءان، دار الفارابي، بيروت ط 5 سنة 1985.

ميخائيـل (صالـح):

258 ـ فلسفة قدماء اليونان ـ الأنجلو المصرية سنة 1959 م.

نادر (ألبير نصري):

259 ـ فلسفة المعتزلة جـ1 ـ طبعة الاسكندرية سنة 1369 هـ.، جـ 2طبعة دمشق..

هويدي (د. يحيى):

260 ـ دراسات في الفلسفة الاسلامية، مكتبة النهضة، مصر سنة 1966.

ولفنسون (اسرائيل):

261 ـ موسى بن ميمون، مطبعة التأليف والترجمة ط 1 سنة 1936.

وورنر (ريكس):

262 ـ فلاسفة الأغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1985.

وهبة (د. مراد) ويوسف كرم:

263 ـ المعجم الفلسفي، دار الثقافة العربية، القاهرة ط 3 سنة 1979.

ثانياً: الدوريات:

- مجلة تراث الإنسانية مج 2، مقالة بعنوان (مذهب الذرات الروحية ـ المونادلوجيا) بقلم د. فؤاد زكريا ص 597، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مج 8 ع 3 مقالة بعنوان (تهافت التهافت لابن رشد) ص 230 :244، مقالة (السماع الطبيعي لابن سينا) ص 36 :67، بقلم د. عاطف العراقي.
- مجلة عالم الفكر مج 1 ع 3، مقالة بعنوان (الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الأول). ص 73 :94، بقلم د. جعفر آل ياسين، مقالة بعنوان (الانسان والكون في الاسلام)، ص 97 :139، بقلم د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني.

مج 3 ع 4 سنة 1973، مقالة بعنوان (فكرة الخلق عند المتكلمين والفلاسفة) ص 51 :73، بقلم د. فتح الله خليف.

مج 6 ع 2 سنة 1975، مقالة بعنوان (الفكر الهندي من الهندوكية إلى الاسلام) ص 61 :149 بقلم عبد العزيز الزاكي.

مج 8 ع 2 سنة 1977، مقالة بعنوان (الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم) ص

109 -186 بقلم د. حسام الدين الآلوسي.

مج 11 ع 1 سنة 1980، مقالة بعنوان (الامام أبي منصور الماتريدي)، بقلم د. فتح الله خليف.

ثالثاً: دوائر المعارف

- دائرة المعارف الاسلامية، كتاب الشعب مج 4، مادة (الله) بقلم ماكدونالد، تعليق الأبياري وسعيد زايد سنة 1969.

مج 10 سنة 1933، مادة «الزمان» بقلم دي بور تعليق د. عبد الهادي أبو ريدة

مج 12 «مادة جسم». بقلم دي. بور.

مج 13 «مادة جوهر». بقلم كارادوفو.

- دائرة المعارف للبستاني مج 6 مادة «جوهر» ص 600 -607، بقلم البارون كارادفو مج 7 مادة «خلاء» ص 425 :427، مطبعة المعارف، بيروت سنة 1883.

- الموسوعة الذهبية، مادة «ذرة» الناشر مؤسسة سجل العرب سنة 1980.

- الموسوعة العربية المختصرة، مادة «جوهر» ص 673، دار العلم ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة سنة 1969.

رابعاً: المراجع الأجنبية

1- Al Alousi, H.M.: The problem of creation in Islamic though. Bagdad, 1968.
2- Burnet, J.: Early Greek Philosoph. London, 1908.
3- Fakhry, M.: Islamic Occasionalism. London, 1958.
4- Fuller, B.A.G.: History of Greek philosophy «Thales to Democritus» New York, 1923.
5- Gimaret, D.: Les usul Al Hamasa Du Qadi Abd Algabber Exstrait des Annales islamologique, Le Caire, 1979.
6- Gomperz, J., Greek Thinkers, translated by Laurie Magnus, Vol. 1. London, 1920.
7- Guthrie, W.K.C., A History of Greek philosophy, Vol. 2, Cambridge at the University Press, 1965.
8- Hyman, A. and James, J. Walsh: Philosophy in The Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions. Second

Edition, U.S.A., 1984.

9- Ivry, A. L.: Al Kindi's Metaphysics, State University of New York Press, 1974./

10- Kogan, B. Averros and the Metaphysics of Causation, State University of New York Press, 1985.

11- Macdonald, D.B. «Development of Muslim Theology jursprudence and Constitutional Theory», New Delhi, India 1903 «Continuous Recreation and Atomic time in Muslim Scholastic Theology, Isis, 1927, PP. 326- 343.

12- Peters, F. E., Aristotle and the Arabs «The Aristotilion Tradition in Islam», New York, London, 1968.

13- Schweitzer, A. Les Grands Pensurus De l'India Petite Bibliotheque Payot, Paris, 1967.

14- Tritton, S.J, «Muslim Theology» London, 1947.

15- Walzer, R. «Greek into Arabic» Essays on Islamic Philosophpy, Vol. 1, London, 1962.

16- Watt, M. «Islamic Philosophy and Theology» Edinburgh, 196.

17- Wesinck, A. J., «The Muslim Gread» Cambridge, 1982.

18- Wolfson, H. A. «The philosophy of The Kalam» Harvard University Press, Cambridge, London, 1976.

19- Wood, C. «The idea of Nature» Oxford, 1945.

20- Zeller, E. «A History of Greek Philosophy» Vol. 2 London, 1880.

«Outlines of the History of Greek philosophy, translated by L.R. Palmer, London, 1955.

21- Encyclopaedia of Islam, New Edition Began, 1954.

22- Encyclopaedia of Religion and Ethics, Jams Hastings, Vol. 11, «Atomic Theory, PP. 197- 203, Edinburg, New York.

23- The Encyclopeadia of philosophy, Vol. 1. «Atomism» New York, London, 1967.

24- Philosophy Dictionary, Walter Burgger and Kenneth Baker, «Atomism» U.S.A., 1972.

فهرس الموضوعات

1993/8/483